ENSAYO · FILOSOFÍA

MARIANO GRONDONA

BAJO EL IMPERIO DE LAS IDEAS MORALES

DEBOLSILLO

Mariano Grondona

Bajo el Imperio de las Ideas Morales

Las causas no económicas del desarrollo económico

DeBOLS!LLO

Grondona, Mariano.
Bajo el imperio de las ideas morales. - 1ª ed. – Buenos Aires : Debolsillo, 2004.
272 p. ; 19x13 cm. (Ensayo)

ISBN 987-566-011-6

1. Ensayo Argentino. I. Título
CDD A864



Primera edición: octubre de 1987
Tercera edición y primera bajo este sello: septiembre de 2004

Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723

Humberto I 555, Buenos Aires

ISBN 987-566-011-6

www.edsudamericana.com.ar

Publicado por Debolsillo bajo licencia
de Editorial Sudamericana S.A.®

ENSAYO · FILOSOFÍA



Mariano Grondona es profesor titular consulto de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y profesor de cursos especiales en la Facultad de Economía y Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina (UCA). Fue profesor visitante en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Harvard e investigador asociado en el Centro de Asuntos Internacionales de la misma universidad. Publicó trece libros sobre temas de su especialidad. En el campo periodístico, es columnista político del diario *La Nación*, conduce el programa de televisión *Hora Clave* por Canal 9 y el programa radial *Pensando con Mariano Grondona* por Radio 10. Es miembro de la Academia Nacional de Periodismo.

PRÓLOGO

Durante 1986 dicté un curso titulado "Bajo el imperio de las ideas morales" en el aula magna de la Universidad Argentina de la Empresa. Este libro resulta de la revisión y la elaboración de los apuntes que preparé en aquella oportunidad.

Desde 1982 vengo dictando cursos especiales gracias al estímulo de una sospecha: la distancia que separa el mundo desarrollado del que no lo está, ¿no será después de todo de naturaleza cultural? Cada vez me parece más evidente que las sociedades desarrolladas giran en torno de determinados valores cuya ausencia explica por qué no se han desarrollado las demás.

Esta sospecha condujo a una búsqueda: determinar cuáles son esos valores que nos faltan, pero aprender también los valores que nos sobran para lograr el desarrollo.

Detrás de esta búsqueda salió disparada una serie de cursos especiales que aún no termina, ya que este año dicté "Cultura y desarrollo: El caso argentino". A partir de 1986 comencé también a publicar libros conectados con la misma preocupación. El éxito de Los pensadores de la libertad, *que editó Sudamericana en agosto de 1986 y que en diciembre de ese mismo año ya andaba por la tercera edición, muestra que mi preocupación es compartida. Hoy está en la cuarta edición.*

Bajo el imperio de las ideas morales *es el segundo ensayo en la misma dirección. El arco de pensadores que examino aquí es más amplio que el del libro anterior porque no arranco desde Locke sino desde Aristóteles, agregándole a Rawls y Nozick otros autores como*

Dworkin y Hart en el análisis del pensamiento actual. Pero esta ampliación en el número de los autores estudiados viene compensada por un intento de concentración: si se pueden incluir en un solo libro nombres tales como los de Marx y Heidegger, Hume y Hegel, San Agustín y Santo Tomás, ello es posible solamente cuando se examina un aspecto de su vasto legado. En este caso, su filosofía moral.

El tercer libro de la serie tendrá que ser "Cultura y desarrollo", con especial referencia al caso argentino. Bajo este título dicté el curso de 1987 y bajo un título similar —"Values and Development: the Argentine Experience in comparative perspective"— dictaré otro curso en 1988 en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Harvard, donde he sido nombrado Profesor visitante. "Cultura y desarrollo" ya es, en realidad, un manuscrito bastante voluminoso al que todavía esperan largas horas de ajustes y ampliaciones.

Bajo el imperio de las ideas morales *incluye una Segunda Parte compuesta con una selección de los artículos que publiqué de 1984 a 1987, donde se evidencia el influjo de las ideas que examino en la Primera Parte. Me ha parecido interesante verificar de este modo en qué medida el aprendizaje de las ideas morales gravitó en el análisis de los problemas cotidianos que exige el periodismo.*

Todos aquellos que respondemos al nombre de "columnistas" sabemos que nuestra profesión es producto de una cruza entre el periodismo y la universidad. Como periodista, el columnista vibra ante las noticias cotidianas. Como universitario, ellas despiertan en él ideas que conoció en las aulas. Lo cual no impide deslizamientos. Entre los grandes columnistas políticos, Walter Lipmann fue más periodista que universitario; Raymond Aron, lo opuesto. Después de leer la Segunda Parte de este libro habrá quien crea que hay en ella demasiada universidad. Es que las columnas seleccionadas están entre las más universitarias que publiqué en estos años; quien recuerde otros de mis comentarios escritos o hablados quizá me exima de aquel exceso. Quizá me acuse, incluso, del exceso contrario.

No quisiera terminar estas líneas sin agradecer cálidamente a todos aquellos que me acompañan en los cursos que acabo de mencionar. Son los mismos a quienes he mencionado en el prólogo de Los pensadores de la libertad, *y mi afecto por ellos no ha hecho otra cosa que crecer. A partir de 1986 la asociación con la Universidad Argentina de la Empresa, cuyas autoridades me han facilitado su infraestructura académica y el acogedor ambiente del aula magna de la calle Lima, ha venido a ampliar el círculo de mi gratitud. Lo mismo vale para Editorial Sudamericana.*

Mi agradecimiento, en fin, al doctor Bartolomé Mitre, no sólo por haberme autorizado a reproducir aquí artículos publicados en La Nación, *sino por haber continuado y profundizado una relación que empecé con su padre hace larga data. Hice mis primeras armas en* La Nación *a partir de 1958 y ahora escribo una columna semanal: mi relación con ella cubre, por lo visto, toda una vida.*

M. G.
Buenos Aires, setiembre de 1987.

Primera Parte

En el mundo de las ideas morales

INTRODUCCIÓN

Como se señala en el *Prólogo,* una "sospecha" condujo a una "búsqueda". La sospecha de que la frontera entre el mundo del desarrollo y el mundo del subdesarrollo no es en última instancia económica o política sino *cultural* lleva a buscar tanto las ideas o valores que empujan hacia el desarrollo en el primero de aquellos mundos como las ideas o valores que retienen en el subdesarrollo al último de aquellos mundos: al *Tercer Mundo.*

En *Los pensadores de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1986) expuse algunos autores desde John Locke hasta Robert Nozick, que se han destacado por explorar las ideas y valores que favorecen el desarrollo. En un trabajo que empezó por llamarse "Cultura y desarrollo" (presentado al Foro Argentino Norteamericano de Bariloche, marzo de 1986) y ahora, ampliado, se titula "La cultura y el desarrollo: El caso argentino" (texto para dos cursos sucesivos, uno en el invierno de Buenos Aires, 1987, y otro en la primavera del Norte en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Harvard, 1988) trato de enumerar y estudiar tanto los valores que favorecen como los valores que resisten al desarrollo, explicando a partir de su contraste cómo la Argentina, que parecía ingresar en el mundo del desarrollo en los años veinte, regresó en cambio al subdesarrollo a partir de los años treinta: nuestra declinación ha sido, después de todo, un fenómeno cultural.

El objetivo de *Bajo el imperio de las ideas morales* es la exploración de un único valor, el valor moral, cuyo modo de instalación en el mundo del desarrollo, cuya ausencia o distorsión en el mundo del subdesarrollo, ayuda a explicar la frontera entre ambos.

Como parte de un más amplio fenómeno cultural, la diferencia entre las sociedades desarrolladas y las que no lo son es también una *diferencia moral*. ¿En qué sentido? En varios. Primero, porque las sociedades desarrolladas sólo exigen una moral media: que cada uno busque sus objetivos individuales sin violar el derecho de los demás. Al proponerse esa meta moderada, en general la alcanzan, mientras las sociedades subdesarrolladas exageran el reclamo moral, exigiendo a sus miembros que todo lo den en nombre de un alto ideal —ya sea la solidaridad, Alá o el Estado— y desdoblándose a partir de ahí entre la moral que se proclama —todo— y la moral efectiva —poco o nada—. Ésta es una primera diferencia importante, que examino en "La cultura y el desarrollo: El caso argentino", volviendo sobre ella en este libro, en el capítulo dedicado al contractualismo.

La segunda diferencia entre los dos mundos en cuanto a la moral va al corazón del asunto. Se trata nada menos que de lo siguiente: en los países subdesarrollados la moral es por lo general *derivada*, dependiente de otras influencias culturales como la religión o la ideología. La moral no es en ellos la de cada cual, sino aquella que impone un partido, una iglesia o el Estado. Pero el fenómeno moral consiste precisamente en lo contrario: que cada individuo se sienta obligado, por lo pronto, *consigo mismo*. La persona auténticamente moral se da sus propias normas, se atiene a ellas. Es... *autónoma* (del griego *autós*, "uno mismo", y *nomos*, "ley"). Un ser es autónomo cuando se obliga ante sí mismo aunque nadie lo vea, cuando "ha decidido tener una conciencia", según la expresión de Martin Heidegger.

En tal sentido, la vigencia de la moral individual, al margen de una religión o una doctrina oficiales, es un fenómeno estrictamente *moderno*. Podríamos decir que una sociedad es moderna cuando sus miembros se dictan a sí mismos su código moral, cuando nadie desde afuera y por encima de ellos les dice lo que tienen que hacer. En las sociedades subdesarrolladas, el hecho de que *Alguien*, con mayúscula, dicte a los demás las normas del comportamiento bloquea el formidable despliegue de energía que nace de *la motivación individual*. Pero las sociedades desarrolladas existen justamente porque ellas cuentan con esa infinita reserva de energía. Al permitir que cada uno formule "autónomamente" su plan de vida, las sociedades modernas permiten la explosión de las ambiciones y los sueños personales.

Un signo exterior viene a reforzar el contraste entre las sociedades desarrolladas y las sociedades subdesarrolladas en materia moral: que es en aquéllas y no en éstas donde se enseña con frecuencia la Ética como materia. Impresiona al viajero, por ejemplo, la enorme importancia que se da en las universidades norteamericanas a la enseñanza de la Ética. ¿Es esto casual? ¿Son más morales las sociedades donde más se enseña y se aprende la ciencia de la moral? No está prohibido sospechar que el subdesarrollo de la Ética como disciplina —ella es casi inexistente, dicho sea de paso, en nuestros planes de enseñanza— tenga algo que ver con el subdesarrollo de la moral efectiva, cotidiana.

Una asociación de ideas queda, así, asentada. Allí donde más se enseña Ética, es porque existe una vasta *preocupación moral*. Pero aquellas sociedades donde el individuo es invitado a formular por sí mismo normas que habrá de cumplir aunque nadie lo mire porque él es su propio juez, también resultan no sólo las más *morales* sino también las más *desarrolladas*. ¿Sería exagerado concluir entonces que el desarrollo

económico y político viene a ser un premio al imperio de la moral?

Imaginemos para ilustrar estas ideas que nos hallamos frente a dos sociedades, una de ellas equipada con la vigencia de una moral y la otra dependiente en cambio de un sistema de castigos *exterior* a la conciencia de los individuos para lograr que cumplan al menos parte de sus deberes morales. Las ventajas de la primera sociedad serían decisivas. En una sociedad donde la mayoría de los individuos cumple habitualmente con sus obligaciones —trabaja, respeta lo ajeno, paga sus impuestos...— porque cada cual se siente obligado ante sí mismo sin necesidad de que lo vigilen, el Estado puede dar un paso atrás; la libertad, la creatividad individual, resultan posibles. Hay *más* sociedad y *menos* Estado. A través del proceso educativo, cada persona se instala entonces dentro de su propio rigor en lo que ella se exige a sí misma aunque nadie la vea, y entonces dar libertad a las personas ya no resulta sinónimo de anarquía sino, por el contrario, de trabajo y productividad. En una sociedad dotada de educación moral, sus miembros piden libertad para llegar a ser *más* y no *menos* que lo que son; para ponerse a la altura de sus osados sueños.

Esto no quiere decir que, en una sociedad moral, cada cual tenga la misma moral. Como ya veremos, las justificaciones y los principios morales varían en un amplio arco que va del hedonismo al ascetismo. Sin embargo, no bien se establece en un medio social la preocupación moral, se puede esperar de sus miembros un mínimo común denominador de conductas morales pese a la variación de las justificaciones morales. Todas las concepciones de la moral respetan al individuo —el individuo *se* y *te* respeta— en función de los más diversos principios. Sabemos que en una sociedad moral habrá al menos dos cosas: respeto y debate sobre las razones de ese respeto.

Aquí interviene otro factor decisivo en favor de la sociedad moral. Uno de los ejemplos más conocidos en la enseñanza de la Ética es el llamado "dilema del prisionero". Supongamos, para contarlo, que dos cómplices en un robo, detenidos a disposición de la Justicia, son visitados separadamente por el fiscal. Éste le dice a Juan, uno de los prisioneros, que tiene ante sí cuatro alternativas. Si delata a Pedro, el otro detenido, y Pedro no lo delata a él, saldrá en libertad por falta de pruebas y todo el peso de la pena recaerá sobre Pedro. Si delata a Pedro y éste a él, tendrán cada uno la mitad de la pena. Si no delata a Pedro y éste sí a él, será sobre él que recaerá todo el peso de la pena. Finalmente, si no delata a Pedro y tampoco es delatado por él, los dos quedarán en libertad. Luego, el fiscal le dice a Pedro lo mismo. Si Juan y Pedro se tuviesen confianza uno al otro optarían por la cuarta alternativa; que ninguno de ellos delate al otro, con lo cual ambos saldrían en libertad por falta de pruebas. Pero Juan y Pedro, porque no confían uno en el otro, temen que, de no delatar a su cómplice, éste lo haga, con lo cual el cómplice "generoso" recibiría la totalidad de la pena. ¿Qué ocurre, entonces? Que ambos se delatan, con lo cual el fiscal logra el objetivo de condenarlos, aplicándoles el juez a cada uno la mitad de la pena. Los dos culpables fueron a prisión porque no advirtieron que lo que más les convenía era confiar en, y cumplir con, el otro.

En una sociedad donde imperan comportamientos morales, cada ciudadano cumple sus obligaciones a la espera de que los otros también lo hagan; de tal forma, la sociedad progresa. En una sociedad donde abundan comportamientos inmorales, la expectativa contraria induce a cada ciudadano a resguardarse, a "cubrirse", contra el esperado incumplimiento del otro. Si el otro no va a pagar sus impuestos, ¿por qué voy a hacerlo yo por mí y por él? Arras-

trada por la desconfianza, la sociedad inmoral anula, como Juan y Pedro, sus mejores posibilidades.

Como veremos más adelante, la presunción moral básica de las sociedades avanzadas es que no existe una oposición de fondo entre el interés general y el interés individual, y que el individuo racional se da cuenta de ello. Con otras palabras, que la honestidad es, por lo general, "el mejor negocio". En las sociedades subdesarrolladas impera la convicción contraria de que el bien común exige la postergación del bien individual y de que la honestidad suele ser, por ello, "el peor negocio", como en la película argentina *El arreglo*, donde Federico Luppi encarna a un personaje que encuentra la infelicidad y hace infelices a los suyos justamente por resistir la inmoralidad ambiente.

Por otra parte, que las épocas de mayor moralidad individual han dado lugar a la expansión de los imperios, el arte y el comercio, es un lugar común en la historia. No es casual, por cierto, que la Inglaterra imperial del siglo pasado haya sido "victoriana", o que detrás del éxito japonés asome el código moral del *samurai*. Quizá sea descortés decirlo, pero los límites geográficos de la corrupción como un fenómeno generalizado no se alejan demasiado de los límites geográficos del Tercer Mundo.

Podríamos concluir esta primera parte de la *Introducción* diciendo que lo que caracteriza a las sociedades desarrolladas, desde el punto de vista moral, es que en ellas existe un consenso mínimo acerca de un puñado de comportamientos morales que a su vez implican un mínimo de moral: la necesaria para la confianza recíproca y la convivencia. Una sociedad puede ser imaginada, desde tal perspectiva, como un *pacto moral* entre sus miembros, cuya promesa es que habrán de respetarse, sin necesidad de vigilancia. Ello no impide, como vimos, que en esa sociedad prospere, al mismo tiempo, un intenso debate acerca de cuáles son los fun-

damentos filosóficos de ese comportamiento moral. Si la Ética es la filosofía de la moral, podríamos decir que las sociedades desarrolladas incluyen al mismo tiempo una preocupación moral común y éticas diferentes que la expresan.

¿Por qué hemos dicho, empero, que el advenimiento de sociedades morales es un fenómeno específicamente *moderno*?

Porque solamente en los tiempos modernos, a partir de la Ilustración, el hombre se ha quedado a solas consigo mismo, necesitando dictarse por ello un código moral. Los griegos fueron los primeros en estudiar sistemáticamente la filosofía moral, y aun hoy la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles es el libro básico para enseñar la moral en las universidades occidentales. Sin embargo, el griego incluía la moral dentro de una concepción más amplia, la concepción de la Naturaleza *(Physis)*, a la cual dioses y mortales pugnaban por adaptarse. El cristianismo subsumió la moral dentro del concepto religioso de *salvación*. Es sólo a partir de autores como Hume en Inglaterra o Kant en Alemania que el individuo, ya sin tutores, se queda solo frente a su preocupación moral. ¿Qué principios regirán su vida? Ya ni la Naturaleza ni Dios pueden decírselo; sólo su razón. La moral nace como disciplina autónoma a partir de la soledad metafísica del hombre.

Pero, ¿cómo es ese individuo que deberá responder a la requisitoria moral? ¿Hasta dónde alcanzan sus posibilidades morales? Éste es el gran debate entre los *contractualistas* de los siglos XVII y XVIII, que examinaremos en el capítulo III. Si el único instrumento que le queda al hombre moderno para dirimir el dilema moral es su razón, ¿cuánto, hasta dónde, ha de confiar en ella? En torno de este tema cruzan sus formidables espadas racionalistas y románticos en el siglo XIX en busca de la síntesis racional pero no racionalista del siglo XX.

El hombre se ha quedado *a solas con su razón* en el contractualismo. A través de la polémica entre racionalistas y románticos, se pregunta *cuánta razón* necesitará para orientar su vida. Finalmente, el debate entre el utilitarismo y quienes hoy quieren desplazarlo tiene que ver con esta otra pregunta: *¿por qué razón?* ¿Por qué razón he de ser moral? Que he de serlo, nadie lo duda. Pero en tanto los utilitaristas, como rama que son del consecuencialismo, aconsejan ser moral en función de las *consecuencias positivas* que de tal conducta esperan, las diversas escuelas principistas predican la moral sin atenerse a las consecuencias; por la exclusiva fuerza de los *principios*.

Hay dos maneras de preguntarse por la vigencia de la moral en nuestro tiempo. La primera, una investigación sociológica que nos diga, a través de estudios y encuestas, cuánta moral, qué clase de moral, rige en una sociedad determinada. Otra, una investigación histórica que nos diga cómo nacieron, se instalaron y fueron desafiadas las sucesivas concepciones morales de Occidente. Este ensayo recorre el segundo camino. En las páginas que siguen trataremos de ofrecer un panorama de la gran batalla de la filosofía moral a través del tiempo, desde los griegos hasta los moralistas de hoy, con la enérgica esperanza de que ella venga a instalarse al fin entre los argentinos, para darnos ese impulso, ese orgullo, esa convicción de estar obrando bien que necesitamos para volver a cruzar, esta vez definitivamente, la frontera entre el mundo al que aspiramos y aquel otro que todavía nos retiene.

I. RAÍCES Y CONTRASTES

Habíamos señalado en la *Introducción* que el fenómeno moral surge solamente cuando el hombre se siente obligado por lo pronto ante sí mismo y con prescindencia de que alguien lo vigile; cuando decide "tener una conciencia" (Heidegger). En Occidente, esto ocurre por primera vez con la maduración de la cultura griega.

En *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro* (Buenos Aires, Eudeba, 1962, páginas 9-50), el helenista Rodolfo Mondolfo señaló las sucesivas etapas que hubo de atravesar el pensamiento griego hasta llegar, con Demócrito y Sócrates, a la afirmación de *la conciencia moral.*

La primera de esas etapas culmina en la *excusa*. Más de una vez los héroes homéricos, al advertir que han obrado mal, atribuyen a los dioses la causa de su obrar. Son los dioses quienes instalan en el alma humana la enfermedad o morbo sacro de la "pasión", que en griego se dice *patos* (de ahí: "patología"). El pecador es un enfermo poseído por algún dios adverso o *daimon* (de aquí provino "demonio"). Es un "endemoniado". La primera reacción del hombre occidental ante su propio pecado es la excusa, en cuanto "arroja fuera de sí" la causa de su obrar: se *ex* (prefijo que apunta hacia afuera)-*cusa* (versión abreviada de "causa").

En una segunda etapa, que también se anuncia en las obras de Homero, el demonio destructor deviene en demonio "vengador" por cuanto su nefasta influencia es explicada como un (demorado) castigo por culpas anteriores

del poseído o de sus predecesores. Surge la diosa Némesis, portadora de los ajustes de cuentas, y también Moira, encargada de la justicia o venganza divina. De "Moira" proviene la voz *moros* = "destino". El destino de los héroes es trágico porque ellos deben padecer, y soportar, la furia vengadora de los dioses.

Esta concepción se vincula con una idea tan difícil de comprender para el hombre contemporáneo como es el "pecado original", en virtud del cual los descendientes pagan por las culpas de los progenitores. En la segunda etapa, los griegos pasan pues de la "excusa" o "ex-causa" a una *causalidad indirecta* del pecado: pagamos *hoy* las deudas que nuestros padres —o nosotros mismos— contrajeron *ayer*.

A veces el castigo divino es precedido por advertencias que el hombre desoye en medio de sus deliberaciones. ¿Dónde irrumpen, empero, tales avisos? En el recinto interior del hombre. Surge así la idea de *conciencia* como fuero interno donde el hombre considera y resuelve sus problemas morales. Los dioses le hablan, por lo general a través de los sueños. Todos recordamos cómo la mujer de Pilatos advirtió a su marido que no condenara a Jesucristo porque así se lo había indicado un sueño. Sobran los ejemplos de la aguda atención que prestaban los antiguos a sus sueños, que interpretaban como mensajes de los dioses. En nuestro tiempo, Freud y Jung restablecieron la importancia de los sueños, esta vez como mensajes cifrados del subconsciente.

De la excusa a la causalidad indirecta, de ésta a la idea de "conciencia", los poemas homéricos pusieron a la cultura griega al borde del descubrimiento moral. Mientras Homero se refería solamente a las acciones de los reyes y la nobleza, su concepción heroica de la vida fue trasladada por Hesíodo al campesino, con lo cual llegó a universalizarse. *Todos* los hombres estaban llamados, por tanto, a "tener conciencia". También se encuentra en Hesíodo la decisiva historia del

pastor Giges, quien tenía el poder de volverse invisible para eludir la venganza de los hombres. Pero los dioses, penetrando su invisibilidad, castigaron sus culpas. Aquí, todavía el castigo es *heterónomo* (de *heteros,* "ajeno", y *nomos,* "ley": la ley es dictada por otro), pero ya es inescapable en cuanto nada puede ocultarse dentro de la conciencia a la furia vengadora de los dioses.

La historia de Giges es, decíamos, decisiva, porque a partir de ella se hace evidente que no habrá escape a la sanción por las faltas cometidas. El saberlo perturba. El hombre empieza a reconocer que sus acciones tendrán consecuencias aunque quiera en vano escapar de ellas. Esa perturbación anímica es, de por sí, desagradable. Finalmente, la perturbación deviene en sanción. Con el *remordimiento* emerge el castigo interior de la conciencia. Se ha pasado de la heteronomía a la *autonomía* (de *autós,* "uno mismo", y *nomos,* "ley": la ley es dictada por uno mismo), y el hombre se convierte en su propio dios vengador. La conciencia deja de ser el recinto donde los dioses notifican sus sentencias para convertirse ella misma en tribunal. La sanción por los pecados es, por lo pronto, una sanción *interior.*

A partir de esta etapa, ya nos instalamos en la plena vigencia de la conciencia moral. Al culminar su estudio Mondolfo hace notar la vecindad entre la concepción moral de los griegos en sus tiempos de madurez con la plenitud moral de la Edad Moderna que podríamos encontrar en Kant. Desde el momento en que la conciencia pasa a ser el lugar decisivo para el hombre, surge en los antiguos la necesidad de purificarla, de lavarla del pecado. Además de los ritos órficos de purificación —o de lo que resultaría más tarde el sacramento cristiano de la confesión—, la escuela de Pitágoras desarrolla, a propósito de sus dos ritos diarios de purificación, hábitos sorprendentemente "modernos": por la mañana, la purificación otorga un momento de me-

ditación para "planificar" el día; por la noche, viene a coincidir con un "examen de conciencia" para que haya un balance de las buenas y las malas acciones que dé ocasión a la sanción moral.

El famoso "conócete a ti mismo" de Sócrates invita, por supuesto, a un viaje interior. Las dominantes *ideas* de Platón no resplandecen afuera, en el mundo, sino adentro, en el alma. Demócrito, por su parte, resume la evolución del pensamiento moral entre los griegos al decir que "quien comete una injusticia es más infeliz que quien la padece". Es que nada iguala al dolor de la sanción interior. También pertenece a Demócrito esta frase estrictamente "kantiana": "No es verdadera bondad el hecho de no cometer acciones injustas, sino el hecho de *no querer cometerlas*". Si obro bien por malas razones, soy inmoral. Si obro mal por buenas razones, soy moral. Al culminar el pensamiento griego nace la *ética de la intención o de la convicción,* que Kant llevaría a su cima al proclamar que "Nada puede ser considerado incondicionalmente bueno, a no ser la buena voluntad", y que Max Weber propondría como una de las dos morales posibles, por oposición a la *ética de la responsabilidad,* en la que ya no cuentan las intenciones sino las consecuencias.

Los complejos pasos que dieron los griegos hasta llegar al descubrimiento de la conciencia moral podrían resumirse en tres grandes fases, desde la *anomia* o ausencia de normas morales originarias (*a:* prefijo de negación; *nomos,* "norma" y "ley") a la *heteronomía* o presencia de las normas como una noticia que viene de afuera, y de ésta a la *autonomía,* meollo de la vida moral en cuanto el hombre es, finalmente, el autor y el guardián de la ley a la cual libremente se somete.

Después de explorar las fuentes del conocimiento moral entre los griegos, cabe ocuparse de los grandes pensadores que lo sistematizaron: Aristóteles, los estoicos y Epicuro.

En el primer libro de su *Ética a Nicómaco,* Aristóteles (384-322 a.C.) se pregunta cuál es el supremo fin del hombre. Sólo lo será un fin tan abarcador que los demás fines sean medios para él, sin ser él un medio para ningún otro fin. Ese fin abarcador es la felicidad. No tratamos de ser felices con vistas a algún fin ulterior: todo lo que buscamos, por lo contrario, apunta a hacernos felices. Los griegos llamaban *eudaimonía* a la felicidad. Esto es: "dioses a favor" (*eu* es un prefijo positivo, favorable, en tanto *daimon* significa "dios"). Una interpretación literal de "eudaimonía" hubiera llevado al pensamiento griego hacia atrás, cuando aún se creía con Homero que la felicidad, o la infelicidad, es obra de los dioses.

Así entendida, "eudaimonía" vendría a ser un sinónimo de "buena estrella" o incluso de "buena suerte", sin meollo o contenido filosófico. Pero Aristóteles inyecta una definición rigurosa en aquella palabra popular. Sin desaparecer del todo, la suerte o azar —el "daimon", dios o demonio, según sea su rol— pasa a un segundo plano. Lo que importa es la conducta del hombre. ¿Qué es lo que constituye al hombre en un ser "eudaimónico"? Para llegar a una respuesta, Aristóteles pasa por tres palabras. Una de ellas es *dynamis,* equivalente a "potencia": lo que alguien puede llegar a ser aunque todavía no lo sea. Tú y yo somos, por ejemplo, músicos en potencia. Del mismo modo, todo hombre es feliz en potencia. La *dynamis* se determina en la *exis,* que ya implica no sólo lo que tú o yo podemos ser, sino una preparación especial, el ejercicio de un hábito, de una "profesión". Quien ha estudiado música no sólo "puede ser" un

músico, en sentido genérico; ha actualizado su potencia de tal forma que se halla más cerca que tú o yo (¡a menos que tú hayas estudiado música!). Del mismo modo, si alguien desarrolla "hábitos positivos o virtudes", pisa el umbral de la felicidad. Pero la felicidad o *eudaimonía* no consiste en *dynamis* ni en *exis* porque ser feliz no es una mera "posibilidad" sino una "actividad" efectiva: el músico sólo lo es plenamente cuando toca. Del mismo modo, sólo cuando *dynamis* y *exis* se convierten en *energeia*, en "energía" o "acción", se alcanza la *eudaimonía*. La actividad del ser feliz ha de ser constante y no ocasional porque "una golondrina no hace verano".

Aristóteles aclara en tal sentido que el atleta que recibe el premio en los Juegos Olímpicos no es el mejor dotado (*dynamis*), ni el mejor preparado para competir (*exis*) sino el que efectivamente gana la carrera (*energeia*). Por otra parte, el hecho de correr y ganar, el hecho de desplegar plenamente una actividad, genera placer (*hedonê*). El placer es una consecuencia de la *eudaimonía* o actividad plenaria (hoy diríamos de la *excelencia*) y por eso no se ha de confundir con ella. El azar, en fin, cumple un papel porque algo de verdad hay en el significado popular de *eudaimonía* como "buena estrella". Podríamos concluir diciendo que el eudaimónico no sólo es feliz sino además "dichoso" si la buena estrella se suma a su vigor, a su energía, a su excelencia. El hombre pleno está en mejor posición para aprovechar los vientos favorables que lo llevarán a la dicha; también podrá soportar mejor los vientos desfavorables, reduciendo su impacto. Impidiéndole ser dichoso, ellos no podrán evitar que siga siendo "feliz".

Al describir la felicidad, Aristóteles pone en juego una serie de elementos combinados. El hombre tiene, por el hecho de serlo, una vocación genérica o potencia (*dynamis*) para ser feliz. Si ha desarrollado además hábitos favorables o

"virtudes" en dirección de una vida plena, posee una vocación específica (*exis*) para la felicidad. Ella se concretará sin embargo en la actividad plena, excelente, constante (*energeia*), generando como consecuencia una sensación placentera, un bienestar (*hedonê*). Si las circunstancias apoyan además al hombre feliz, lo vuelven "dichoso".

Ni la virtud ni el placer se confunden, en Aristóteles, con la felicidad. Aquélla la prepara. Éste es su consecuencia. Más tarde, los estoicos harían de la virtud la clave de su filosofía moral, mientras los epicúreos se apoyaban en la noción del placer. Unos y otros desmembraron el sistema aristotélico, concentrándose en alguna de sus partes.

Pero la *eudaimonía* no puede ser "cualquier" actividad llevada a la perfección. Debe consistir en aquel tipo de actividad que es propia del hombre. ¿Cuál es el *ergón o* "función propia" del ser humano?: la actividad que lo distingue de los animales cuando lo definimos como "animal *racional*". La *eudaimonía* supone el pleno despliegue de la potencia racional del hombre y detrás de ella va *todo* el hombre ya que, a la inversa que Platón, Aristóteles no concibe al alma separada del cuerpo. Una definición apropiada de la *eudaimonía* sería entonces la siguiente: es la actividad excelente del hombre en cuanto hombre, que se apoya en la virtud y genera placer.

Desde el momento que la actividad excelente, para identificarse con la *eudaimonía*, ha de ser constante (porque una golondrina no hace verano), el paso de la potencia para ser feliz al acto de serlo efectivamente es un proceso que madura con los años, culminando en la edad adulta. La idea según la cual la vida humana es un proceso de desarrollo o maduración que culmina en la edad adulta ha sido explorada recientemente en otros libros que Robert Nozick recomienda en sus clases: Daniel J. Levinson, *The Seasons of a Man's Life* (New York, Ballantine Books, 1978) y Robert Kegan, *The*

Envolving Self (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982).

La búsqueda de la felicidad no sería suficientemente enérgica, por fin, si no encontrara en su camino dificultades y desafíos: "La virtud, como el arte, siempre tiene por objeto aquello que es más difícil, ya que el bien es de más alta calidad cuando es contrariado" (*Ética a Nicómaco,* II, 2 N° 1105, a 5-10). Sin resistencia, no habría excelencia. Lo cual quiere decir que sin competencia tampoco habría excelencia, ya que aquel que compite conmigo me "resiste" prestándome el servicio de interponerse como un obstáculo que invita a la superación. Ese servicio yo se lo devuelvo al competir con él. La competencia resulta entonces, desde la perspectiva aristotélica, una forma insustituible de *cooperación para la excelencia* entre quienes participan de ella. Y aquellos que nos tientan con la "superación" de la competencia, con la protección o el monopolio, nos arrebatan la posibilidad de la excelencia, esto es, de la felicidad, a cambio del breve placer de la comodidad. Es un "falso placer" para Aristóteles, como lo son todos los que se buscan por sí mismos en vez de resultar la consecuencia no querida de la excelencia, que al poco tiempo revelará su verdadero rostro bajo la forma de la mediocridad, la frustración, el fracaso vital.

El "otro" Aristóteles

El arquetipo moral que nos propone Aristóteles es, por lo visto, el de un hombre que explora con energía sus propios límites, buscador activo de la excelencia en medio de la competencia que quiere saber hasta dónde da y en ese saber encuentra, sin buscarlo, el placer de una vida plena. Este ideal nos parece, a los lectores del siglo XX, sorprenden-

temente moderno. Podría decirse sin duda alguna que expresiones típicas de la mentalidad moderna como, por ejemplo, "En busca de la excelencia" (Thomas J. Reters and Robert H. Waterman, Jr. *In Search of Excellence,* New York: Warner Books Editions, 1982), se inspiran finalmente en Aristóteles. Éste es el Aristóteles de alcance universal que querríamos retener. Pero hay otro, quizá condicionado por la concreta organización social de Atenas, que apunta en dirección contraria. Al analizar cuál sería el género de vida más apropiado al *eudaimónico,* Aristóteles rememora una antigua explicación de Pitágoras sobre la vida mejor. A los Juegos Olímpicos, según esta explicación, concurren tres clases de personas: los atletas que van a competir, los mercachifles que hacen su negocio y, finalmente, los espectadores. Éstos, desinteresadamente dedicados a la contemplación, son para Pitágoras los mejores.

Aristóteles coincide con su antecesor. La vida contemplativa es la mejor, porque ella implica el desarrollo de la razón, que es la facultad propia del hombre, y también porque la vida de competencia política (los atletas) depende de honores que otros confieren. El contemplativo, en cambio, es "autárquico": su felicidad reside dentro de él. A los "mercachifles" Aristóteles, al igual que Platón, ni los considera.

Si bien en estas categorías la política al menos compite —perdiendo— con la filosofía, lo más grave es que la tercera alternativa —los negocios— queda totalmente desechada. Aquí asoma el espíritu aristocrático de Aristóteles. Cuando él se pregunta por la vida mejor (la "buena vida": *eu tzen*), su indagación se dirige solamente a los hombres libres. Pero los hombres libres son, para Aristóteles, no sólo quienes no sean esclavos ni estén sujetos al dominio de otros como las mujeres o los niños, sino también aquellos que dependan de su trabajo para subsistir. Esto sólo deja a los *ciudadanos*

atenienses, miembros como eran de una clase de pequeños terratenientes cuyos campos quedaban a cargo de sus esclavos y cuyas casas quedaban a cargo de sus mujeres para que ellos pudiesen optar libremente por la vida mejor: la filosofía o en su defecto la política y los honores, aunque nunca la búsqueda directa del placer, que como vimos es una tarea no sólo mezquina sino también engañosa.

¿Por qué agrega Aristóteles estas precisiones sobre el mejor género de vida a su descripción genérica de la *eudaimonía* o felicidad? Porque, siendo como es esta descripción universal (y por lo tanto apta para nuestro tiempo al igual que para otros tiempos), quiso especificarla después para su propia sociedad: una sociedad de ciudadanos ociosos que ha sido reemplazada con el paso del tiempo por la sociedad de "atletas" y "negociantes" que es la sociedad actual. Esta opción de Aristóteles en favor de la vida contemplativa y contra la vida práctica tuvo inmensa influencia en el lado latino de Occidente. Todavía hoy, entre nosotros los argentinos, ¿no rige acaso la jerarquía de Pitágoras? Nuestro ideal de hombre, ¿no sigue siendo el escritor o el militar, el obispo o el estanciero, en todo caso el político, pero no el productor? Al productor se le reserva, con Platón, la humilde función de alimentar a sus superiores. Cada vez que un empresario debe remontar la sospecha o la desconsideración pública, cada vez que el empeño en competir o ganar dinero es puesto en la picota como una actitud egoísta o antisocial, Pitágoras y este "segundo" Aristóteles nos mandan desde sus tumbas. Nuestra opción histórica no ha sido el atleta o el comerciante, sino el espectador. Pero advenir a la modernidad consiste para los latinos en revivir al olvidado Aristóteles de la energía, la excelencia y la competitividad.

Hay una versión católica y latina de Aristóteles que nos llegó a través de Santo Tomás de Aquino. Esta versión, que exalta al Aristóteles "contemplativo", tuvo enorme influencia, pero no es necesaria ni al catolicismo ni a la latinidad. La otra versión, el Aristóteles activo y enérgico que escogieron los anglosajones, también podría ser la nuestra; incluso cabe una lectura moderna de Santo Tomás, como veremos después. El hecho es que hasta ahora nos hemos perdido lo mejor de Aristóteles: su invitación a la felicidad como despliegue exigente de energía vital.

Tanto en Platón como en Aristóteles, la filosofía moral ocupaba un lugar importante pero no central dentro del vasto campo del saber. Solamente cuando el mundo de ellos se derrumbó, cuando la difusa cultura del helenismo reemplazó al intenso estímulo de las ciudades-estado griegas, la moral pasó a ocupar el centro de la reflexión filosófica. En medio del caos que sucedió al orden de la *polis* griega, a través de la confusa universalización de valores que siguió a los ejércitos de Alejandro y, después, de Roma, cada persona necesitó una moral para saber a qué atenerse respecto de su vida en un mundo en estado de transformación. Menos rigurosos como pensadores que los de la escuela socrática, estoicos y epicúreos ofrecieron respuestas de alcance moral cuya influencia se ha extendido hasta nosotros.

En tanto las otras dos escuelas que estamos estudiando en este capítulo giran en torno de un solo nombre, ya sea el de Aristóteles o el de Epicuro, la escuela estoica se extiende a través de una larga línea de pensadores de importancia equivalente. El llamado *antiguo estoicismo* va desde su fundador, Zenón de Citium (332-262 a.C.), hasta Crisipo (277-circa 204 a.C.), pasando por Cleantes de Assos (313-232 a.C.). El *estoicismo medio* incluye a Panecio de Rodas (180-

110 a.C.) y al sirio Posidonio (175-90 a.C.). Finalmente, el *estoicismo nuevo o imperial,* enteramente romano, tiene por figuras dominantes a Séneca (4 a.C.-65 d.C.), Epicteto (50-circa 125 d.C.) y al emperador Marco Aurelio (121-180 d.C.). Los escritos de Séneca y Epicteto son los más próximos a un lector de nuestro tiempo.

Los estoicos creen que el Universo está regido por una ley, *la ley natural,* que es obra de la Providencia. El hombre puede aprehender la ley natural con su *razón.* Lo que corresponde es que en cada uno de nosotros predomine la razón, que es la comprensión de los dictados de la Providencia, y no la pasión, que al centrar el mundo en nosotros mismos nos desordena en dirección de la infelicidad. El sabio es aquel que reconoce el orden universal, plegándose a él con su razón. Así es como obtiene la felicidad; que no es otra cosa que la imperturbabilidad o *apatía* (*a,* "sin"; *pathos,* "pasión") que resulta de saber que todo está regido por la Providencia. Quien obra así es virtuoso. La *virtud,* no el placer, es el supremo principio moral porque, en tanto éste es circunstancial, aquélla es invariable.

Al sabio no le importa el placer ni el dolor, sino la adecuación al plan divino. Por eso, los estoicos llegaron a pensar que todos los pecados son iguales; o se inserta el hombre en el plan divino, y entonces es sabio a cada instante, o sigue el capricho de sus pasiones y entonces peca a cada instante. Los estoicos solían decir que da lo mismo ahogarse en dos o en dos mil metros de agua. Si se está fuera del plan divino, tan malo es matar una mosca como un ser humano. Si se está dentro de él, el mismo valor tiene una tarde serena que el heroísmo.

Mientras los epicúreos basan la moral en la búsqueda del (verdadero) placer, y Aristóteles en el despliegue del esfuerzo vital, los estoicos ven la cima moral en la *apatía* del sabio que se sabe parte de un todo que lo excede. El

sabio es quien reconoce su (modesto) lugar en el Universo, ubicándose sobriamente en él en vez de pretender ansiosamente lo imposible. Según la fórmula acuñada siglos más tarde por Adam Smith, no es amando más a los otros sino menos a sí mismo que se alcanza la sabiduría. Esta cita de Smith, por otra parte, no es casual: la influencia de los estoicos a través de los siglos ha sido tan poderosa que libros como *La teoría de los sentimientos morales* del propio Smith, o la *Crítica de la razón práctica* de Kant, no habrían sido posibles sin ella.

Epicteto aclaró con una serie de metáforas la actitud del sabio estoico ante la vida. El pie, por ejemplo, es parte del cuerpo. Si bien se lo cuida y se lo limpia, también se lo sacrifica en situaciones límites. Si el pie se rebelara contra este destino, dejaría de ser un pie porque no es concebible un miembro o parte "aparte" del todo al cual sirve y del cual recibe su sentido. Del mismo modo, cuando el ser humano se rebela contra su destino, cuando quiere ser un "todo aparte" en vez de parte de un todo, se aliena de su propia esencia y rueda por la vida sin sentido.

En otro pasaje, Epicteto señala que, después de haber fletado un barco a navegar por el Mediterráneo en las mejores condiciones posibles, el sabio no se inmuta si sobreviene una tormenta que amenaza con hacerlo naufragar. Habiendo hecho previamente lo que estaba a su alcance, el sabio contempla "apático", imperturbable, el desarrollo de la tempestad "que no es un problema del hombre, sino de Júpiter". Hay incluso en las grandes pruebas de la vida un margen positivo porque, en medio del esfuerzo y el dolor, el sabio se da cuenta de que la Providencia intenta fortalecer su alma gracias a una situación de la cual si la supera sin lamentaciones saldrá moralmente enriquecido.

Esta "moral para tiempos duros" que es el estoicismo se corona, en Epicteto, con su meditación sobre el suicidio.

Supongamos, dice, que el tirano me envía a vivir a una casa poco habitable. Lo soporto. Supongamos que esa casa, convertida en prisión, se vuelve inhabitable. Siempre tengo el recurso de irme hacia "la otra casa" por la puerta de la muerte libremente escogida. Los estoicos aceptaban el suicidio, no como un acto de desesperación o debilidad sino como consecuencia de la serena reflexión de quien advierte que su vida ya no es digna de ser vivida. Pero la contracara de esta aparente actitud sombría es luminosa porque Epicteto suprime, gracias a ella, la legitimidad de la queja. Si no escoges salir por la puerta de la muerte hacia la "otra casa", es porque sigues prefiriendo esta casa. Lo cual significa que, al vivir, en cada momento preferimos seguir viviendo. Si prefieres seguir viviendo es porque adviertes o esperas un balance positivo. Si te quejas o lamentas en vez de actuar, entras en contradicción con esa opción por la vida que realizas en el momento mismo de quejarte.

Cuando afirma, en fin, que el tirano puede matarme pero no obligarme a sentir miedo, Epicteto reivindica la libertad interior del hombre, del sabio, a quien ningún poder externo puede arrebatar la serena aceptación de su destino, de los dictados de la Providencia.

El placer como principio: Epicuro

Al igual que los estoicos, Epicuro (quien empezó a enseñar en Atenas en el año 306 a.C.) y sus discípulos (entre los cuales se destaca el romano Lucrecio, con su maravilloso poema "La naturaleza de las cosas" —*De rerum natura*—) tuvieron y tienen una enorme influencia en el desarrollo de la filosofía moral de Occidente.

Entre los estoicos el placer ocupa un lugar aun menor que en Aristóteles. Para éste, si bien no se lo busca, sobre-

viene y forma parte de la vida feliz como una consecuencia necesaria del despliegue de energía que ella implica. Para los estoicos, el placer es en cambio apenas un incidente agradable, aunque irrelevante, en la vida del sabio. En un conocido pasaje de su *Vita beata*, Séneca compara el placer con las flores que asoman en un campo de trigo. El objetivo del dueño del campo fue sembrar el trigo, símbolo en este caso de la virtud. Que aparezcan en medio de las plantas de trigo algunas flores de vivos colores agrada a la vista, pero no tiene que ver con el fin buscado. El placer ocurre ocasionalmente, en medio de la virtud.

Para Epicuro la virtud es, en cambio, un medio idóneo para provocar el placer, cuya obtención es el verdadero fin de la vida.

Aristóteles había distinguido entre placeres "en el movimiento" y placeres "en el reposo". Éstos, que sobrevienen como consecuencia de la acción adecuada y como un premio ulterior a ella, son los auténticos porque no se buscan por sí mismos.

Epicuro parte de esta distinción, adaptándola a su sistema. Las acciones de los hombres tienen consecuencias. ¿Cómo sabemos cuándo son correctas? Cuando generan placer, porque el placer es la señal positiva —como el dolor la señal negativa— que la Naturaleza ha puesto en los hombres para orientar su camino. Quien busca el placer y evita el dolor es sabio, por obedecer al sistema de señales de la Naturaleza.

Pero hay dos clases de placeres. Uno surge del movimiento y por eso se llama *cinético* (todavía hoy usamos la voz *cine* para aludir a las imágenes fotográficas en movimiento). El otro sobreviene después del movimiento y recibe el nombre de *katastemático* (de *katastema* = "estado" o situación de carácter "estable"). Desde la perspectiva de la teoría atómica de Demócrito, que Epicuro

adoptó, el placer cinético es aquel que supone un cambio en la disposición de los átomos del cuerpo humano. El placer *katastemático* deriva por lo contrario del buen orden y disposición de los átomos del cuerpo humano. Lo cual quiere decir que en tanto el placer cinético supone la búsqueda quizás ansiosa de nuevas disposiciones "atómicas", el placer *katastémico* consiste en la estabilidad del cuerpo satisfecho, en la ausencia de incomodidad, dolor o perturbaciones.

Este último es el placer superior porque, una vez que alcanza su plenitud o *pleroma* (concepto equivalente al de felicidad), el sabio no necesita de ninguna agitación, mientras el placer cinético ocurre precisamente porque viene a suplir, y quizás a acentuar, alguna carencia.

La concepción del placer de Epicuro es fuertemente optimista por dos razones. Primero, porque al equiparar el *pleroma* con la ausencia de perturbaciones o *ataraxia*, viene a sostener que el estado natural del hombre es la felicidad: si a uno "no le pasa nada" su equilibrio orgánico no lo hace indiferente o neutro sino feliz.

Pero Epicuro señala además que el balance entre placeres y dolores es habitualmente positivo. Cuando estaba en agonía entre grandes dolores, Epicuro dijo a sus discípulos que pese a ello era feliz porque la zona de su cuerpo que los padecía era menor que la que no los padecía, porque moría en medio de aquellos a quienes amaba y porque lo confortaban las memorias de una vida feliz. Aun en esa circunstancia extrema, Epicuro advertía un balance favorable al placer.

Esta postrera lección del maestro lleva a señalar que la infelicidad no es obra de la Naturaleza sino del hombre. Primero, por tomar decisiones erróneas en función de la ansiosa búsqueda del placer cinético, por no conformarse a sus verdaderas posibilidades. Decía Smith, en esto influido por los epicúreos, que en muchas tumbas debiera figurar

esta inscripción: "Estaba bien; quise estar mejor; ahora estoy aquí". Pero esto ocurre porque el hombre no sabe apreciar lo que tiene, porque no hace bien la cuenta o balance de placeres y dolores, deslizándose a partir de ahí hacia la infelicidad "cinética" o búsqueda ansiosa de lo que no tiene.

Como se ve, la concepción del placer en Epicuro, que está en la base de las especulaciones morales del utilitarismo moderno, dista de inclinarnos hacia la búsqueda indiscriminada de los placeres. Si hacerlo es ser *hedonista,* Epicuro no lo fue. Quizá lo fue su antecesor, el cirenaico Aristipo, quien prefería el placer en movimiento al placer en reposo. Pero no es ser hedonista preferir un estado placentero de equilibrio vital, con la estricta disciplina racional que supone escoger las acciones y las omisiones que llevan a él.

Si alguien que ignorara sus doctrinas hubiese observado el comportamiento del sabio estoico y del sabio epicúreo, no habría encontrado grandes diferencias entre ellos: ambos eran sobrios y frugales (todo exceso perturba, según Epicuro), serenos y felices. Aunque no son lo mismo, los ideales de la *apatía* y la *ataraxia* no se hallan lejos uno del otro. Pero no sólo importa a la filosofía moral *qué* se hace (las *conductas morales* no difieren tanto entre ellas de un tiempo o de un autor a otros), sino *por qué* se lo hace; aquí, las distancias entre estoicos y epicúreos se alargan decisivamente.

Comparables en sus acciones, estoicos y epicúreos diferían diametralmente en sus motivaciones. Unos y otros creían en la razón. Pero la razón de los estoicos era un instrumento de adaptación a los designios de la Providencia; la de los epicúreos, un instrumento para el cálculo correcto del balance neto entre placeres y dolores. Mientras el estoico tendió a comprometerse con su tiempo, sintiéndose responsable de la historia y de la sociedad para ajustarlas al plan divino, el epicúreo buscaba la privacidad gozando como Epicuro en su famoso jardín de las delicias del equilibrio vital.

Finalmente, si la religión es central para los estoicos que se sienten inscriptos en un orden divino —aun cuando no distingan categóricamente dentro de ese orden el papel de Dios y el de las criaturas, como lo hacen los judeocristianos—, Epicuro limita drásticamente las relaciones con los dioses. Es inútil, por lo pronto, pedirles la felicidad porque ella está al alcance del hombre. También es inútil militar en favor de ellos, porque por definición nada les falta. Se los puede contemplar y alabar, y en ello el sabio obtiene placer. Epicuro desaconseja contradecir de todos modos a las religiones dominantes, para evitar perturbaciones. No se nota en él el sesgo abiertamente antirreligioso que exhibe Lucrecio en "La Naturaleza de las cosas".

Indicaciones bibliográficas

Aparte de la obra de Mondolfo ya citada acerca del desarrollo de la conciencia moral entre los griegos, para comentar el concepto de felicidad en Aristóteles he seguido las ediciones críticas de J. Tricot, *Aristote, Ethique à Nicomaque,* París; Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, págs. 31-107, y de R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *Aristote-L'Ethique à Nicomaque,* Louvain, 1970, págs. 27-88.

Sobre los estoicos, a partir de la breve noticia de Julián Marías en su *Historia de la filosofía,* Madrid, Revista de Occidente, 1950, págs. 84-85, se puede leer Pierre Aubenque et Jean-Marie André, *Séneque,* París, Editions Seghers, 1964, J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Las metáforas de Epicteto se explican con más extensión en Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* Indianápolis, Indiana, Liberty Classics, 1976, págs. 442 y ss. y en Mariano Grondona, *Los pensadores de la libertad,* Buenos Aires, Sudamericana, 1986, en el capítulo dedicado a Adam Smith. Textos básicos de Epicteto pueden encontrarse en Nicholas White, *Handbook of Epictetus,* Indianápolis, Indiana, Hackett Publishicy Company, 1985.

Aparte del maravilloso poema *De rerum natura* ya citado, para la escuela epicúrea es útil leer J. M. Rist, *Epicurus, An Introduction,* London, Cambridge University Press, 1972, sobre todo págs. 100-126 y págs. 156-164.

II. TRES MANERAS DE SER CRISTIANO

Los griegos son de un modo u otro "físicos" (*Physis* = "Naturaleza") porque, sea cual fuere el ideal moral al cual adhieran, éste se ha de realizar "dentro" de la Naturaleza, en función de ella. Entre los griegos, hasta los dioses son mundanos. Por eso tanto la arquitectura como la escultura griegas comunican esa sensación de equilibrio, de serenidad, que expresa la integración armónica entre el hombre y su contorno. Robert Nozick ha definido así el ideal "clásico" de la unidad orgánica del hombre consigo mismo y con lo que lo rodea, en tanto deja la palabra "romanticismo" para aludir a los esfuerzos ulteriores del hombre, bajo influencia cristiana, por romper el cerco de lo natural en busca de otras fronteras. (El análisis del romanticismo en Nozick es complejo: véase *Philosophical Explanations,* págs. 613 y ss.)

La cultura griega es, en suma, *inmanente (in* = "en"; *manens* "que mora o habita": inmanente es lo que reside en sí mismo). Todos, los dioses y los hombres, conviven dentro del sistema abarcador de la Naturaleza. Con el cristianismo adquiere relieve universal, en cambio, una ruptura entre Dios y el mundo que viene del judaísmo. Dios y el mundo corresponden a planos absolutamente distintos, y están en tensión. Nos hallamos aquí ante una cultura *trascendente,* cuya clave ya no es la convivencia de los dioses y los hombres dentro del ancho mundo sino el conflicto entre un Dios Creador, para nada contaminado con el mundo, y un mundo por Él creado de la nada, que en el

fondo es nada pero se rebela a cada rato contra la soberanía del Creador.

De este nuevo contraste surge una cuarta perspectiva moral que irá a disputar con la *eudaimonía,* la virtud y el placer el trono de las ideas morales. Es la perspectiva de la *salvación.* El judeocristianismo irrumpe en el mundo natural, forzándolo en dirección de las alturas como las agujas de las catedrales góticas o reduciéndolo al papel de símbolo o espejo de la verdadera realidad como en el arte bidimensional de los bizantinos. Sólo Platón había esbozado entre los griegos este tipo de tensión. Basta caminar por alguno de los grandes museos de Europa y comparar la placidez de las estatuas griegas con la grandeza y la pasión en las obras de Miguel Ángel para apreciar la distancia que separa al universo cristiano del mundo griego.

La idea de "salvación" dramatiza decisivamente el empeño moral del hombre, simplificándolo en una disyuntiva sin matices. Se puede ser más o menos feliz en este mundo, pero no hay salvación o condenación "a medias". La vida, desde la perspectiva de la salvación, es una apuesta a todo o nada... para la eternidad.

A lo largo de su desarrollo histórico, sin embargo, el cristianismo fue explicitando más de una manera de salvarse. Hay varias maneras de obtener la salvación. Varias maneras de ser cristiano.

En latín, la palabra "salvación" se pronuncia igual que "salud" (*salus*) y de ella proviene. Las primeras palabras abstractas o "espirituales" son en general metáforas de otras palabras puramente "físicas". Es como si los hombres, habiendo necesitado en algún punto de su desarrollo expresar ideas que iban más allá de lo físico, se hubieran quedado sin palabras. ¿Qué hicieron entonces? Apelaron a las palabras de significación física con que contaban, inyectándoles un nuevo sentido ("metá-fora" quiere decir precisamente

eso: una significación que está más allá —metá— de lo expresamente dicho). Así nace por ejemplo "espíritu". Originariamente, esta palabra aludió a la respiración o, más concretamente, al aire que *as*, *ins*, *res* o *ex*-piramos. Cuando hubo que decir en latín algo que apuntara a lo que hoy llamamos "espíritu", se acudió a lo más sutil y menos material del mundo físico: el aire. Lo mismo había pasado con el griego *pneuma* = aire.

No otra cosa le pasó a *salus*. Si la salud del cuerpo es importante, más lo es para una concepción espiritualista la salud del alma. Al pasar de *salus* como "salud" a *salus* como "salvación", la expresión adquiere su contenido dramático. En tanto hay más o menos salud del cuerpo en medio de una vida en resumidas cuentas finita, limitada, la salud del alma o "salvación" alude a una encrucijada entre el Infierno y el Cielo. La salvación es *salus aeterna*. Salud suprema a la que ponen en peligro poderosos enemigos —el Mundo, el Demonio, la Carne—. Salud en lucha o agonía contra fuerzas hostiles. Si la salud del cuerpo es siempre provisoria, contingente, la salud del alma se logra o se pierde no ya para ésta sino para la otra vida.

Que esta vida es vía, o camino para la otra, la "verdadera" vida, es algo en lo cual coinciden todas las versiones cristianas. El modo de lograr la salvación varía drásticamente empero del agustinismo al puritanismo pasando por la posición intermedia de Santo Tomás de Aquino.

Según el platónico San Agustín, pero más agudamente todavía en los llamados "agustinistas" que despojan a su pensamiento de la moderadora influencia grecorromana, el hombre se ha de salvar por lo pronto *del* mundo —en contradicción y lucha con él—, si es preciso huyendo de él. La visión puritana se instala en las antípodas: la salvación se obtiene *en* el mundo, gracias al trabajo austero y fecundo que se puede realizar dentro de él. Santo Tomás de Aquino

busca un equilibrio al suponer que es posible salvarse *con* el mundo, a partir de él, a través del juego armónico entre la Naturaleza y la Gracia.

También podría hablarse en pleno siglo XX de una suerte de *neopuritanismo* que, reteniendo del puritanismo y del cristianismo en general la impetuosa ansiedad por la salvación, pasa a identificarla con el sentido originario de la salud "corporal". El neopuritano se propone una disciplina de vida tan exigente como las demás variaciones cristianas, pero sus dietas y ejercicios ya no apuntan a salvarse en el mundo y para el otro mundo, como los puritanos, sino para *este* mundo, para una plenitud estrictamente corporal. Se puede ser casto, por ejemplo, por el bien del alma o por el bien del cuerpo, por temor al demonio o por temor al SIDA. Se puede ser vegetariano para ahuyentar a las malas pasiones o al colesterol.

Aun cuando incluyéramos al neopuritanismo dentro de las diversas interpretaciones cristianas de la salvación —la salvación en el mundo, para este mundo— todas ellas tienen un carácter que Nozick llamaría "romántico" en cuanto no instalan la vida en un equilibrio "clásico", armónico, jugándola en cambio a todo o nada entre disyuntivas tajantes como el paraíso y el infierno o, para el neopuritano, la plenitud de una vida saludable y la neurosis.

San Agustín y el agustinismo

San Agustín nació en el año 354 y murió en el 430. Su vida transcurrió entre el norte de África, donde vio la luz y donde culminaría su carrera como obispo de Hipona, y Milán, donde se convirtió al cristianismo bajo la influencia de San Ambrosio. De su inmensa producción, la obra que más nos interesa es *La ciudad de Dios,* escrita entre los años 413 y 426.

Sobre Agustín gravitaron dos influencias que apuntaban hacia la ruptura entre el espíritu y el mundo. Una, la de Platón, quien como vimos es el pensador griego que acentúa el contraste entre el luminoso reino de las ideas y las sombras o apariencias de este mundo. La otra influencia viene de Manes, fundador de la secta maniquea a la cual perteneció Agustín antes de convertirse a la ortodoxia de la Iglesia.

A comienzos del siglo III de nuestra era, Manes enseñó en Persia, hoy Irán, que no hay uno sino dos principios: Dios y el Demonio. Continuaba así a través de una herejía cristiana la tradición de la religión mazdeísta de los persas que aún hoy pervive en el shiísmo del ayatollah Khomeini. El mazdeísmo acentúa al extremo la oposición entre el mal y el bien al sostener que el mundo se halla bajo el influjo de un ser siniestro, tan poderoso como Dios u Ormuz: Arhimán. A través de sus diversas expresiones, el mazdeísmo-maniqueísmo-shiísmo induce a pensar la historia como el desarrollo de la lucha entre el Dios del bien y el Dios del mal. Quienes creen servir al Dios del bien preparan o hacen la guerra santa. Calificando a sus enemigos de servidores del Dios del mal, los matan entonces con buena conciencia, ya sea que cabalguen con Mahoma o se enrolen en las Cruzadas, ametrallando con Khomeini o con Khadafy. Una de las principales fuentes de violencia en nuestro tiempo, el "fundamentalismo musulmán", retiene esta teoría dualista de la realidad y de la historia.

Si bien San Agustín abandonó formalmente el maniqueísmo al ingresar en la ortodoxia cristiana, quedan rastros claros de él en *La ciudad de Dios:* "Dos amores han construido dos ciudades. El amor a sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrena; el amor a Dios llevado hasta el desprecio de sí mismo, la ciudad de Dios".

He aquí otro pasaje significativo de *La ciudad de Dios:* "Sin Dios, no hay justicia; sin justicia, no hay Derecho; sin Derecho, no hay pueblo; sin pueblo, no hay Estado".

No hay, pues, términos medios: o la ciudad es de Dios, o ni siquiera es ciudad, ni pueblo, ni Estado. En otro pasaje, Agustín recuerda la respuesta que dio a Alejandro Magno un pirata del Mediterráneo al cual aquél había aprehendido. Alejandro le reprochó sus correrías, a lo cual el pirata le respondió: "La única diferencia entre tú y yo es que tú tienes una flota y yo un navío".

Si los reinos no vienen de Dios, lo único que los separa de las bandas delictivas es una cuestión de escala. "¿Qué son los reinos sin justicia —concluye San Agustín— sino vastos latrocinios?"

Lo grave de estos pasajes es que en ellos Agustín impugna la legitimidad de las comunidades no cristianas. Siendo el único Dios verdadero el de la Biblia, y no habiendo justicia sin Dios, ello quiere decir que quienquiera pretenda organizar comunidades fuera de la Iglesia cae en injusticia, "sin pueblo ni Estado". De aquí a identificar a la "ciudad de Dios" con la Iglesia y a las comunidades puramente humanas con la "ciudad terrena" no hay más que un paso que Agustín, empero, no llegó a dar.

En él subsiste todavía la distinción y, en cierta forma, el respeto recíproco entre el Imperio Romano —ya en su tiempo, cristiano— y la Iglesia, pero sus sucesores "agustinistas", el papa Gregorio VII y San Bernardo, subsumirían el Estado cristiano —el único que consideran legítimo— dentro y debajo de la Iglesia. El suyo fue por otra parte el tiempo de las Cruzadas: su tesis es que los infieles no pueden dar lugar a comunidades legítimas y han de ser sometidos por el fuego. Del otro lado de la frontera religiosa, los musulmanes pensaban exactamente lo mismo de los cristianos.

Nos hallamos para entonces en el siglo XI, cumbre del sacerdotalismo medieval. Ninguna alegoría más potente que la que imaginó San Bernardo para describir la relación entre el poder espiritual y el poder temporal. Al acercarse

la hora de la pasión de Cristo, Pedro le ofreció al Maestro, en su ingenuidad, dos espadas para defenderlo. De este pasaje evangélico San Bernardo concluye que una de aquellas dos espadas representa el poder espiritual; la otra, el poder temporal. La espada espiritual es manejada directamente por el sucesor de Pedro, el Papa. Pero el Papa no puede usar la otra espada, que se tiñe a veces con sangre. La delega entonces en el emperador, conservando empero la facultad de retirársela si éste es infiel a la misión encomendada.

Tanto la doctrina de las dos espadas como la otra similar del sol y la luna (el sol es la Iglesia en tanto la luna es el Estado que de ella recibe su luz) justificaban la supremacía de la Iglesia sobre los reinos que ella había convertido al cristianismo. El Imperio Romano de Oriente conservaba su consistencia frente a la Iglesia, cuya subordinación al Estado se prolonga hasta hoy con la iglesia católica "ortodoxa". Pero en Occidente, lo que sucedía en verdad al Imperio Romano era la propia Iglesia Católica Apostólica Romana (todavía hoy el Papa es elegido de por vida por el Cónclave de cardenales como lo era el emperador por el Senado; todavía hoy llamamos al Papa "Sumo Pontífice" —Pontifex Maximum— y éste era el título que se daba en Roma al sumo sacerdote), madre y maestra de los reyes bárbaros sujetos a su patronazgo.

Como se sabe, el titular del Sacro imperio Romano-Germánico era elegido por sus pares, los grandes electores, en una ceremonia que no tenía valor sin la homologación papal; homologación que se manifestaba a través del rito "fundante" de la coronación. El Papa, que nunca cedía la espada espiritual pero delegaba precariamente la espada temporal, podría retirar con eficacia su confianza del emperador, ya sea excomulgándolo de la comunidad cristiana —con lo cual le quitaba toda legitimidad, según la tesis agustinista—,

ya sea imponiéndole la penitencia de retirarse a un convento. Por una u otra vía —ambas se recorrieron en la Edad Media— quedaba asegurada la supremacía de la Iglesia sobre el Estado.

La idea central del agustinismo político es que hay una sola comunidad legítima: la cristiandad. Dos protagonistas pugnaban por dominar dentro de ella, y si bien el Papa prevaleció en esta lucha ejerciendo no sólo un poder espiritual sino también un poder temporal —lo cual daría pie a escándalos morales de los que surgió, como reacción, el protestantismo—, también el emperador pretendía algo más que lo temporal: un patronazgo espiritual. Uno y otro eran príncipes *teocráticos*, que apelaban para fundar su poder a una expresa delegación divina.

Hoy algunas instituciones parecen arcaicas: por ejemplo, que el hijo de un rey deba ser rey nada más que por dudosas razones genéticas, ya que rara vez el genio se hereda. Parece más aceptable que el presidente sea electivo. Pero al surgir en cuanto monarquías *hereditarias*, las nuevas naciones europeas concretaron un principio de libertad. La herencia, en efecto, es un hecho "natural". Que lo fuera impedía al Papa atribuirse la facultad de homologar (o no) el poder de los príncipes. De este modo, el viejo método romano de la elección seguida por la coronación cedió su lugar al mero hecho biológico del nacimiento, ante el cual el Papa tenía que inclinarse. El poder, de este modo, se "naturalizó", resultando otra vez posible la existencia de comunidades consideradas legítimas, aunque no estuvieran en el seno de la Iglesia, de la cristiandad.

Al consagrar el *derecho divino de los reyes* como una relación "directa" entre Dios y una familia real, el absolutismo monárquico de los siglos XVI y XVII emancipó el poder de las naciones de todo patronazgo papal, ya que Dios no tenía que pasar por Roma. Todavía a comienzos del siglo XIX,

en la conocida escena durante la cual Napoleón no se dejó coronar por el Papa como emperador, haciéndolo él mismo, resonaba la antigua querella del poder entre el papado y el imperio. Pero el agustinismo ya se hallaba en plena retirada, acompañando a la Iglesia en la denuncia del mundo moderno como una nueva "ciudad terrena" cuya crisis inexorable proclamaron, hasta nosotros, grandes historiadores como Hilaire Belloc en *La crisis de nuestra civilización.*

Debemos a San Agustín la sistematización de la teología de la historia. La lucha entre el Bien y el Mal ocurre en el escenario de la historia. Predecesor de la filosofía de la historia —y, por lo tanto, de Hegel y de Marx— Agustín encuentra como ellos que la historia contiene un argumento en cierto modo *necesario.* La lucha entre el Bien —ya lo llamemos "la ciudad de Dios", "el Espíritu Absoluto" o "el proletario"— y el Mal —ya lo llamemos "la ciudad terrena", lo simplemente "anacrónico", o "la burguesía"— terminará un día con la victoria de aquél sobre éste. Agustín transfiere a la teología de la historia la idea de la salvación, de modo tal que ella pasa a ser no sólo el norte de la vida personal, sino también de la vida colectiva: no es sólo cada alma sino también la humanidad como tal la que ha de salvarse. Pero el trigo y la cizaña seguirán entremezclados hasta el fin de los tiempos, cuando el gran Segador venga a separarlos definitivamente.

Los zelotes, ya sean musulmanes o cristianos, quisieron separar ellos mismos el trigo de la cizaña, con la espada. El problema es que aquello que para unos es trigo, para otros es cizaña. Pero el Evangelio reserva la cosecha final a Dios, sustrayéndolo de aquellos que quisieran, desde ahora, actuar en su nombre.

Al suponer que la verdadera realidad reside en las *Ideas*, de las cuales las cosas de este mundo son las sombras, Platón introduce una ruptura entre el Cielo y la Tierra, entre el espíritu y la materia, que se adapta admirablemente al primer cristianismo de San Agustín. La vida del hombre, a partir de estas premisas, es un ejercicio de nostalgia o de reminiscencia en dirección del más allá de donde el hombre vino y adonde ha de volver. El mundo es despreciado como sede de la mera opinión (*doxa*) que se opone a la verdadera ciencia (*episteme*), como asiento de la tentación y del pecado-*civitas terrena*.

Aristóteles, en cambio, supone a la realidad como una mezcla de materia (*hylé*) y forma (*morphos*). El "hilemorfismo" aristotélico procura reconciliar los dos niveles de la realidad que Platón había divorciado. El mundo ya no es un lugar de olvido o perdición, sino el asociado natural del espíritu. Pero tampoco se registra aquí, todavía, ese total vuelco hacia el mundo que promoverá en su momento el puritanismo. Fiel discípulo de Aristóteles, Santo Tomás también procura el equilibrio entre los dos niveles. Al aceptar la clasificación de los gobiernos de Aristóteles en formas *puras* e *impuras*, donde no se considera la orientación religiosa sino la orientación *ética* de los gobernantes, Santo Tomás de Aquino da un paso gigantesco hacia el reconocimiento de la legitimidad de las formas políticas, sociales y personales *naturales*, sean o no cristianas, en tanto ellas se adapten al fin moral de la *eudaimonía* en lo personal, o "bien común" en lo social. Nace aquí el gran tema de las relaciones entre la Naturaleza y la Gracia. La Naturaleza no es considerada, como en la tradición agustina, sede de pecado necesariamente corrupta a menos que la salve la Gracia: por lo contrario, la Naturaleza tiene su

propia legitimidad *sobre la cual* se construye el orden sobrenatural. Hay sin duda una fuerte tensión entre los dos órdenes, de la cual no se excluye el *misterio*, como en el caso de la predestinación. La respuesta tomista a la vinculación entre Dios y el mundo trata de respetar de todos modos la relativa independencia de ambos; la existencia de Dios es cognoscible por la mera inteligencia humana sin ayuda de la gracia, pero, por otro lado, a partir de cierto punto el destino del hombre en busca de la perfección pasa a depender de la gracia de Dios.

Santo Tomás de Aquino intenta fundir en una sola visión intelectual las herencias cruzadas, contrapuestas, de Agustín y Aristóteles. Por eso, Tomás, al igual que su remoto maestro Heleno, encarna un momento de equilibrio tan exacto que no podría durar. Aristóteles humanizó el espiritualismo platónico; después de él vinieron, empero, el materialismo epicúreo y el panteísmo estoico. En cuanto a Santo Tomás de Aquino, consiguió restablecer la dignidad propia de este mundo dentro de un orden que todavía concede la primacía al "otro" mundo, pero detrás de su moderación ya se anuncia el Renacimiento. Cuando la cultura del área católica se abra más tarde al mundo, lo hará *al margen* de una Iglesia todavía fuertemente "agustina", sea en actitudes irreligiosas que se recubren con un manto de religiosidad formal (los papas del Renacimiento, los Médici...), sea en doctrinas abiertamente irreligiosas (Marsilio de Padua, Maquiavelo, finalmente Voltaire). Así es como el norte de Italia o la propia Francia acceden a la modernidad. Al elegir este camino, el no dar el tomismo una amplia vía para el enérgico redescubrimiento de *este* mundo, la Europa católica quedó dividida entre dos lealtades, privando a la modernidad de la fuerza religiosa que le imprimieron los puritanos y protestantes a América del Norte y a la Europa sajona. En este último caso, la conver-

sión hacia este mundo no sólo no fue obstaculizada sino que fue *impulsada* por la atracción del otro mundo, de modo tal que se unieron en un solo haz, decisivo y formidable, la energía espiritual y la energía terrenal, aliadas para una transformación de dimensiones históricas. Este contraste entre las dos laderas de Occidente, esta opuesta relación entre la religión y la modernidad, fue marcado con fuerza por Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*.

Lo que queda por saber es si el tomismo, que es lo máximo que dio de sí el catolicismo en dirección del mundo, aún puede servir de base para una reconciliación con la sociedad moderna que no nos prive, como privó a los católicos que nos precedieron, de la energía que favoreció a los protestantes.

La fórmula puritana se repite en cierto modo entre los japoneses, en quienes estudios recientes señalan una alianza similar entre la ética que deriva de la asociación entre el budismo y el confucianismo (el cual *activa* al budismo, eludiendo así la trampa quietista del hinduismo-budismo) y el impulso hacia la modernidad. Como los puritanos, los japoneses han llegado a ser modernos sin renegar de sus antiguos dioses.

Calvino y sus continuadores

Lo que importa desde el punto de vista ético no es tanto la *mística* que deriva de cada enfoque religioso, esto es, el modo de mirar a Dios, sino la *ascética*, esto es, la disciplina de la vida cotidiana que resulta de aquella mirada. De esta manera, dos místicas tan diferentes como el budismo y el puritanismo pueden llevar, cada una de ellas por su propio camino, a una misma ascética. Lo que importa en la revolución puritana de los siglos XVI y XVII, entonces, no es tanto la nueva doctrina teológica que

genera, sino el impacto que esa nueva doctrina tiene sobre el comportamiento de sus adeptos. En sus estudios sobre la sociología de la religión, Max Weber cree ver esta conexión en la Teodicea de Calvino. La Teodicea intenta, como disciplina, "justificar a Dios" (*Theos*, "Dios"; *diké*, "hacer justicia") y es, en tal sentido, el grado más alto de la religión, que empieza como magia, sigue como oración y, al fin, renunciando a "manipular" a Dios, trata de "explicarlo". El problema es cómo "eximir" a Dios de responsabilidad por el mal o el sufrimiento en el mundo. Lo tradicional ha sido atribuir el mal a un principio reñido con Dios, sea otro Dios (mazdeísmo) o, en versión atenuada, al Demonio. Esto exime a Dios, pero a costa de que no se lo considere "todopoderoso". Calvino innova al sostener que Dios es el único responsable por todo lo que ocurre, malo y bueno, la salvación y la condenación, pero sus decisiones son inescrutables y por tanto incuestionables por originarse más allá de los alcances de nuestra razón. Muchos se condenan, pocos se salvan, y así está decidido desde el comienzo del tiempo. Tal creencia generó una angustia, tan aguda en los primeros creyentes puritanos, que sus pastores terminaron por inducirlos a buscar en el desarrollo de sus propias vidas un signo de elección divina. Con otras palabras: si el trabajo honesto y la vida frugal llevan al éxito, éste es el *signo* que se está buscando. Desde el momento que es imposible "persuadir" a Dios a través de oraciones o una vida conventual para que cambie sus inescrutables designios, lo único que queda por hacer es persuadirse a sí mismo de la elección de Dios, a través del éxito en la vida. Del éxito *merecido* en esta vida.

Y en esto consiste la revolución moral del puritanismo: que, bloqueando el camino medieval hacia la salvación mediante el escape *del* mundo, deja expedita como única vía

alternativa luchar *en el* mundo. Pero esta lucha se va a encarar *con toda la furia* de aquel a quien le va en ella no ya una ganancia o una seguridad terrenal, sino nada menos que la salvación: *salus aeterna*.

Se pasa así, según Max Weber, de una religión *publicana* a una religión *farisea*. En las visiones religiosas de tipo publicano, que predominaron antes de la revolución puritana en el cristianismo y aún predominan en el catolicismo —sin identificarse con él—, el éxito del fariseo es "sospechoso" y el fracaso del publicano es "provisorio" porque el Cielo vendrá a *revertir* lo que pasa en la Tierra. En las visiones fariseaicas típicas del judaísmo y del protestantismo, en cambio, el éxito en el más acá es legítimo en cuanto signo de elección para el más allá, en tanto el fracaso en esta vida anticipa, por su parte, la condenación en la otra. El Cielo, en esta versión, vendrá a *confirmar* lo que ya pasa en la Tierra.

De este modo, la revolución moral del puritanismo arma y equipa *al protagonista ideal del desarrollo económico*. Trabajador, honesto y austero, sin mala conciencia por su éxito y sin sentirse obligado hacia aquellos a quienes deja en el camino, competitivo porque debe probarse una y otra vez para verificar si ha sido elegido, el nuevo hombre genera riquezas, pero no las consume ni se entrega al ocio después de adquirirlas, acumulándolas en un proceso incesante de inversiones y reinversiones. El único peligro que asoma detrás de la nueva ética es que sea tal su éxito que la riqueza consiguiente termine por corromper a sus protagonistas, pasándolos del capitalismo puritano originario al capitalismo afluente, "consumista" de nuestros días. (Véase, en tal sentido, *Las contradicciones culturales del capitalismo,* de Daniel Bell.)

Queda por ver si el *neopuritanismo* característico de nuestro tiempo, sostiene adecuadamente el esfuerzo puritano originario. En oposición al puritano, el neopuritano devuelve a la palabra *salud* su sentido inicial, no ya como alegoría a

través de la cual se ha elevado a simbolizar la salvación en la otra vida, sino en cuanto salud de la mente y el cuerpo en *esta* vida. La idea de la salud plenaria como ideal máximo del hombre está indicada, por ejemplo, en las obras de Abraham Maslow. Mientras el puritano quería tener éxito en este mundo porque necesitaba asegurarse que lo habían elegido para el otro mundo, el neopuritano se somete a una disciplina casi tan severa en dirección de este mundo, para ser plenamente saludable en él. La raíz religiosa del puritanismo se diluye, pero no su rigor moral. Lo que ocurre es que, en lugar de preceptos que aconsejaban el intenso trabajo y la frugalidad por razones religiosas, la nueva ascética prescribe la dieta, el trabajo y el ejercicio por razones psicológicas y fisiológicas, con vistas al equilibrio personal en esta vida. El neopuritano quiere estar seguro de que se va a salvar en y para este mundo. Sus exámenes de conciencia, sus controles —que en el puritanismo ejercían no sólo él sino también su secta— tienen que ver, ahora, con el nivel del azúcar, el peso o el colesterol. Con ello, la secularización del puritanismo se ha completado.

Indicaciones bibliográficas

Aparte de leer *La ciudad de Dios,* un camino más corto hacia el pensamiento de San Agustín pasa por las páginas que le dedica Marcel Prélot en su *Historia de las ideas políticas* (*Histoire des idées politiques,* París, Dalloz, Deuxième édition, 1961, págs. 153-176; edición castellana: La Ley, 1971, Buenos Aires, págs. 185-212). Sobre la teología de la historia de San Agustín, véase Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress,* New York, Basic Books, Inc. 1980, págs. 47-76. En cuanto al agustinismo político, lo mejor para ampliar a Prélot es H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique,* París, J. Vrin, 1955.

Las obras propiamente políticas de Santo Tomás de Aquino incluyen *Régimen de príncipes (De regimine principum ad regem Cypril)* y los vitales *Comentarios a la Política de Aristóteles* (*In libros politicorum Aristotelis expositio,* Romae Marietti, 1951). En el plano moral, los *Comentarios a la ética nicomaquea*

de Aristóteles (Commentaria in decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum) y los pasajes sobre la felicidad de la *Suma Teología* agrupados en *Treatise on Happiness,* Nôtre Dame, University of Nôtre Dame Press, 1983. Quien quiera cortar camino puede recurrir a *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino* de Eustaquio Galán y Gutiérrez (Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1945), recorrer parte de la copiosa obra de Jacques Maritain (sobre todo, su *Introducción a la Filosofía, Los grados del saber* y *El hombre y el Estado*) o, en el caso de querer examinar de cerca los delicados problemas de la relación entre la Naturaleza y la Gracia, las *Veinticuatro tesis tomistas* de Eduardo Hugon (Buenos Aires, Editorial Poblet, 1946). Para la transición entre San Agustín y Santo Tomás, véase Gottlich Söhngen, *El camino de la teología occidental,* Madrid, Revista de Occidente, 1961, págs. 51-86.

La puerta de entrada para la consideración de la revolución moral del puritanismo continúa siendo, a mi entender, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* de Max Weber (New York, Charles Scribner's Sons, 1976). Atajos hay, en este punto, tanto en *Los pensadores de la libertad,* págs. 66-70 (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1986) como en *Cultura y Desarrollo,* capítulo I (mimeógrafo). Recomiendo, asimismo, el estudio de Vicente Gonzalo Massot, *Max Weber y su sombra,* Buenos Aires, Ediciones INCIP-UCA, 1984. Una buena introducción al "neopuritanismo" es Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being,* New York, Van Nostrand Reinhold Company Inc., 1968. La edición castellana lleva por título *El hombre autorrealizado.*

Sobre los condicionamientos culturales favorables al desarrollo en la ética japonesa, véase Lucian W. Pyene, *Asian Power and Politics,* Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, págs. 158-181.

Se está desarrollando en nuestros días un intenso esfuerzo intelectual por demostrar que la escolástica medieval llegó también, por sus propios caminos, a vislumbrar los principios de lo que hoy llamaríamos una "economía liberal", tanto o más lúcidamente que la línea puritana que culminó en John Locke y Adam Smith. Léase, como una muestra, Marjorie Grice-Hutchinson, *Early Economics Thought in Spain, 1177-1740,* London, George Allen and Unwin, págs. 81-102. También Alejandro Chafuen, *Christians for Freedom,* San Francisco, Ignafins Press, 1986. Naturalmente, demostrar que no ha habido incompatibilidad originaria entre la Escolástica y los principios del desarrollo capitalista ayudaría a disolver los escrúpulos de conciencia que todavía aquejan a muchos católicos frente a la perspectiva del desarrollo moderno, pero aun así quedaría por demostrar por qué pese a esos tempranos avances de la Escolástica, el desarrollo no ocurrió primero en territorio católico sino en territorio puritano.

Sobre los aspectos *positivos* de la tensión entre este y el otro mundo, léase J. Rademacher, *Religión y vida.*

III. LA SOCIEDAD Y EL HOMBRE EN EL CONTRACTUALISMO

Durante los siglos XVII y XVIII florecieron pensadores *contractualistas*, que no concibieron a la sociedad como una realidad "natural" (Aristóteles), terrenal en el sentido de "antidivina" (San Agustín), subsumida en un orden sobrenatural (el agustinismo político) o legitimada directamente por la voluntad de Dios (el derecho divino de los reyes), sino como una construcción puramente humana y *artificial*, producto de un *contrato fundacional* entre sus miembros.

Con la concepción contractualista, Dios y la Naturaleza ceden al individuo el rol protagónico en la fundación de la vida social. Lo que importa saber a partir de ahí es *cómo son* esos individuos cuyo pacto da origen a la vida social. Detrás de cada una de las tesis contractualistas late una *antropología*. Según sea la idea que se tenga del individuo que pacta, así resultará la idea de la sociedad. Según sea la idea que se tenga del individuo, así resultará también el nivel de la *exigencia moral*.

Los tres principales pensadores contractualistas fueron el inglés Thomas Hobbes —cuya obra central es el *Leviathan* (1651)—, el inglés John Locke —que publicó los *Dos tratados sobre el gobierno civil* en 1690— y el francés Jean-Jacques Rousseau, con *El contrato social* (1762).

Si bien los tres acuden a la idea del contrato para explicar los fundamentos ya no divinos sino humanos de la sociedad,

difieren ampliamente al describir la naturaleza y la capacidad moral de ese individuo al que confieren en lugar de Dios el centro de la vida y de la historia. Como Locke encarna en cierto modo un punto medio, un equilibrio entre Hobbes y Rousseau, lo expondremos en último lugar.

Los tres pactos

La puerta por la cual se entra en el pensamiento de estos tres autores es su concepción del *contrato fundacional.*

Desde la perspectiva de Hobbes, los hombres pactan que haya entre ellos un Estado o suprema autoridad para huir de la guerra de todos contra todos. De ahí que otorguen al Estado todo el poder, sin ninguna clase de limitaciones, por cuanto la "tiranía de uno" es preferible a la anarquía, que es la "tiranía de todos". Es lógico por ello que Hobbes designe al Estado con el nombre terrible de "Leviathan", que en la Biblia alude a un monstruoso "dios mortal".

Desde la perspectiva de Rousseau, los hombres al contratar también entregan todos sus derechos a la autoridad que resulta del contrato, pero ella no es un tirano ajeno al conjunto como en Hobbes sino el conjunto mismo, su *Voluntad General.* En Hobbes, a los hombres los mueve el *impulso egoísta* de salvarse de la guerra de todos contra todos; esto es lo que los lleva a rendirse al Leviathan para que haya, al menos, paz. Pero en Rousseau a los hombres los mueve una *inspiración altruista* gracias a la cual, superando el amor propio, devienen ciudadanos libremente integrados en la Voluntad General.

Los contratantes de Locke no ceden al Estado que crean todos sus derechos sino parte de ellos. Reservándose los *derechos fundamentales* a la vida, la libertad, la propiedad y la seguridad, delegan en el Estado solamente

la *facultad instrumental* de proteger los derechos fundamentales a través de la sanción, la ejecución y la aplicación de las leyes.

Individualismo y antropologías

Los tres autores que estamos examinando son *individualistas* porque sitúan el punto de partida del proceso político en la decisión que toma cada uno de los individuos al suscribir el contrato fundacional. La instancia suprema es, para todos ellos, aquella decisión: un acontecimiento que se produce en el interior de cada conciencia individual y no en la conciencia divina o en el seno de la Naturaleza. Pero "individualismo" no se identifica con "liberalismo". También fue "individualista" después de todo Maquiavelo, pero de un único individuo, el Príncipe, artista y hacedor de la vida política. Contra el colectivismo, que asigna el rol protagónico de la historia a un ente colectivo —el Estado o el pueblo, la clase o la nación—, el individualismo reconoce que el protagonista es el individuo. El Renacimiento pensaba empero en "grandes" individuos, héroes o artistas, y se alejó por ello del liberalismo al ignorar a "cada" individuo, a todos ellos, a ti y a mí. Hobbes y Rousseau, por su parte, son individualistas al confiar a los individuos el rol protagónico en el contrato fundacional; pero las características del contrato llevan a sustituir enseguida a los protagonistas por el Leviathan o la Voluntad General. Solamente en Locke los protagonistas lo siguen siendo *después* de haber firmado el contrato, ya que retienen el poder de controlar el Estado que han creado, de resistir a sus autoridades si éstas se vuelven opresoras, de emigrar en busca de otros horizontes si así lo desean, porque se han reservado una decisiva porción de autono-

mía que el Estado no podría sobrepasar. Solamente en Locke el individualismo se identifica con el liberalismo.

Dicho de otro modo: solamente a partir de Locke *continúa la revolución*. El hombre es el único animal capaz de rebelarse contra los dictados instintivos de su especie para seguir su propia inclinación. El hombre es el único animal capaz de decirle "no" a la supremacía de la especie. No bien esto fue advertido, suscitó temor. Del castigo de Adán en adelante, la cultura humana ha procurado *volver al Paraíso*, esto es, al reino anónimo de la especie. Todas las tendencias colectivistas ponen por delante del individuo un sustituto de la especie, ya se llame el Partido, la Comunidad o alguna Iglesia, para volverlo al redil. Después de jugar un momento con la idea de que sea el individuo no más el protagonista de la historia, Hobbes y Rousseau lo devuelven empero a un regazo colectivo: el Leviathan o la Voluntad General. Solamente Locke persiste al lado del individuo una vez que éste contrató la fundación de la sociedad política. Únicamente en Locke continúa la revolución.

Hoy es un lugar común considerar que la autonomía y la soberanía del individuo son el fundamento de la democracia constitucional, del pluralismo cultural, de la investigación científica y del capitalismo económico. Las ideas de Locke parecen, por ello, casi "conservadoras". Que no lo fueron queda demostrado por la lectura del notable Ensayo XII de la Parte II de los *Ensayos* de David Hume, publicados en 1752. Más de sesenta años después de la publicación de los *Dos tratados* de Locke, un pensador sin embargo tan "moderno" como Hume encontraba totalmente utópica la idea de que el poder derivase del libre consentimiento de los gobernados y no de la fuerza y la costumbre (David Hume, *Essays, Moral, Political and Literary,* Indianápolis, Liberty Classics, 1985, págs. 465-467).

La revolución de la libertad es, en cierto sentido, *la única revolución*, porque solamente en el caso del individualismo liberal el hombre confió en el hombre; en los demás casos, se desconfió de él hasta el punto de imaginar "nuevas especies" bajo la forma de entes colectivos a los cuales se lo exhortaba a adherir. La resistencia a Locke continúa en nuestros días por mil caminos. Todavía es poderoso "el miedo a la libertad", tal como tituló Erich Fromm el libro en el que así lo denunciaba. (Así se tituló al menos la traducción castellana. El título original en inglés es *Escape from Freedom*, New York, Holt Rinehart and Winston, 1941, es decir "Escape —o huida— de la libertad". Claro, no se escapa quien no siente miedo...)

Volviendo a nuestro asunto, está visto que, si bien parten de una misma perspectiva individualista, los contractualistas divergen entre ellos del contrato fundacional en adelante, porque adhieren a concepciones diametralmente opuestas de la naturaleza y del horizonte moral del ser humano. Comparten la idea del contrato, pero no la Antropología y la Ética que lo fundamentan.

Hobbes concibe al hombre como un ser a la vez intemperante y racional. De un lado, es insaciable en sus pretensiones y esto lo lleva a desconocer los derechos de los demás. Del otro lado, advierte el caos que resulta de la generalización de dicho comportamiento. Capaz de los peores excesos ("El hombre es lobo del hombre"), también es capaz de ponerles dique a través del contrato fundacional que da origen a la despiadada disciplina del Leviathan. El hombre es, en la visión de Hobbes, un *lobo racional.*

Contra Hobbes, Rousseau cree que el hombre es un ser altruista. El hombre es naturalmente bueno (de ahí la revolucionaria idea de *la educación permisiva,* liberadora de la intimidad hasta entonces reprimida que Rousseau propone en *Emilio*: "Habiendo nacido libre, se halla en cadenas"). Lo

cual significa que los males no provienen de la naturaleza humana sino de los regímenes absolutistas que la oprimen. Antes de que hubiera sociedad política, el hombre era un *buen salvaje*. Pero volver ahora al estado inicial no sería posible. La única salida es cimentar una nueva sociedad política sobre la base de un "contrato social" que dé nacimiento a la Voluntad General. Metido dentro de la jaula del absolutismo, el hombre es en la visión de Rousseau (al igual que el proletario en la jaula del capitalismo, según Marx), un *ángel prisionero*.

Locke sostiene que, antes de celebrar el contrato fundacional, los hombres conviven bajo el imperio de la *ley natural* que les acuerda no sólo los derechos fundamentales a la vida, la libertad, la propiedad y la seguridad, sino también la facultad instrumental de proteger aquellos derechos contra eventuales transgresores. La mayoría de los hombres comprende y cumple habitualmente los dictados de la ley natural; una minoría opta por violarla. Es para reasegurar a la mayoría cumplidora que nace el Estado, como brazo protector de los derechos naturales. Casi todos los *hombres son,* según Locke, *racionales y razonables*. Son racionales porque disciernen y persiguen sus propios fines. Son razonables porque saben reconocer y respetar ese mismo derecho en los demás. Contra Hobbes y Rousseau, Locke no concibe una sola naturaleza humana, egoísta o altruista, sino dos opciones, una mejor y otra peor, cuya interacción da lugar al nacimiento del Estado, diseñado entonces como una agencia cuya misión es disciplinar a la minoría que se aparta de la racional razonabilidad, de la "normalidad" de una mayoría que no es heroicamente altruista como suponen Rousseau y después de él Marx, ni insaciablemente egoísta como supone Hobbes.

De tres antropologías —la de Hobbes, pesimista acerca de la naturaleza humana; la de Rousseau hiperoptimista, y la de Locke, moderadamente optimista— surgen tres niveles de exigencia moral.

También surgen tres atribuciones diferentes de *confianza*. Porque desconfía del hombre, Hobbes confía en el Estado. Porque confía no tanto en "el hombre" cuanto en el "nuevo hombre" que surgirá de su revolución, Rousseau termina por remitirse al carácter omnímodo e infalible de la Voluntad General, es decir, a la suma de los individuos que han pasado por la conversión del egoísmo al altruismo. Pero Locke confía simplemente en el hombre tal como es; por eso desconfía del Estado cuando una organización absolutista otorga a ciertos hombres un poder total. El hombre normal, el *gobernado*, es confiable. Pero ese mismo hombre puesto en una situación de poder, el *gobernante*, no es confiable: hay que instalar contrapesos y garantías contra su posible corrupción.

Hobbes no prevé, en realidad, ningún comportamiento moral. El hombre en el cual piensa es *amoral* porque, siendo racional pero irrazonable, sólo cabe esperar de él que, en un intervalo lúcido, ponga fin a la guerra universal sometiéndose voluntariamente a las durísimas condiciones de la paz autoritaria. Pero aun tal intervalo lúcido que da lugar al contrato fundacional no implica de su parte ninguna moralidad, porque no arranca del reconocimiento razonable de los derechos de los otros sino de una comprensión más penetrante, racional, de su propio interés en ser preservado de las agresiones ajenas gracias al Leviathan.

Rousseau, por su parte, es *hipermoral* porque no proclama simplemente al altruismo como un horizonte moral al cual hay que aspirar sino como el punto de partida, la con-

dición misma de la sociabilidad. No bien se suelta el ángel que llevamos dentro de las ataduras que le impiden expresarse, no bien se "libera" de sus cadenas, nos vuelve capaces de vivir para los otros, para la comunidad. De ahí que el ideal de Rousseau y de las escuelas socialistas que en él se inspiran no sea la libertad sino la *liberación,* no una "condición" sino un "acontecimiento": la ruptura de las cadenas, que deja aflorar inmediatamente al altruismo en su carácter de esencia íntima del ser humano.

Para Locke no cuenta la liberación como acontecimiento sino la libertad como una condición permanente y resguardada por la ley, porque la meta es dejar que el hombre sea lo que ya es, una criatura racional-razonable pero no heroica, cuyo objetivo en la vida es lograr por lo pronto su propia felicidad en medio de un clima de respeto a, y cooperación con los demás. No es que en la escuela de Locke el altruismo quede excluido; pero, más que la "precondición", el altruismo es el "horizonte moral" de la vida en sociedad: algo que, con el tiempo, se podrá lograr.

Si Hobbes cree que todos los hombres son lobos racionales, Locke cree que la gran mayoría de los hombres son racional-razonables, quedando dos pequeñas minorías en el papel de los héroes o los villanos. Aquellos que son capaces de las acciones llamadas en Ética *supererogatorias* ("súper" porque van más allá de la obligación moral, hasta la negación heroica de sí mismo por el bien de los demás), son un modelo a seguir y podrían llegar un día, eventualmente, a formar una mayoría. Pero en tanto ello no ocurra, sería trágico legislar como si la sociedad fuera ya mayoritariamente supererogatoria.

Rousseau, cuya concepción no es simplemente *moral* como la de Locke sino *hipermoral,* presume en cambio que los individuos a quienes el sistema absolutista reprime y corrompe generarán acciones supererogatorias no bien se con-

viertan en *ciudadanos* gracias al efecto liberador del contrato social. Por eso, para Rousseau, el voto predecible en la auténtica democracia es la unanimidad. Si ella no se logra es porque todavía queda una minoría corrupta, que no ha conseguido elevarse a la perspectiva altruista de la Voluntad General. A menos que se arrepienta al saber que ha sido derrotada, reintegrándose en la unanimidad, la minoría no altruista queda en Rousseau en la misma posición que los delincuentes en Locke o que todos en Hobbes: sujeta a la represión. Pero la que Rousseau prevé habrá de ser una "minoría no altruista", Locke imagina que es una mayoría: la gran mayoría de los hombres normales. De aquí que la visión de unos pocos "puros" guillotinando a miles de corruptos en la Revolución Francesa no contradiga al pensamiento de Rousseau. Robespierre y Saint Just en Francia, Moreno y Castelli en la Argentina, son personajes "rousseaunianos".

Si aceptamos la sugerencia de Robert Nozick en el sentido de que la humanidad recorre pese a todo un camino de *progreso moral,* los distintos niveles de exigencia moral de Hobbes, Locke y Rousseau podrían corresponder a un escalonamiento a través del tiempo.

Según esta idea, el pesimismo de Hobbes podría corresponder a una realidad del pasado, "atrasada", cuando solamente la mano férrea del absolutismo era capaz de contener la ferocidad de las pasiones en el interior de culturas básicamente guerreras. No está prohibido pensar en cambio que el futuro podría corresponder a Rousseau y a Marx porque es posible que algún día la difusión general del altruismo permita que cada uno "rinda según su capacidad y reciba según su necesidad".

El presente, en todo caso, se despliega bajo el signo de Locke por cuanto todavía es previsible el predominio de comportamientos racional-razonables por debajo de los cuales

se da la delictiva intemperancia que supone Hobbes y por encima de los cuales brilla la santidad civil que reclama Rousseau, en ambos casos excepcionales. Lo que corresponde hacer en una sociedad moderna bien ordenada es reprimir la inmoralidad delictiva y promover la hipermoralidad, sabiendo sin embargo que el comportamiento habitual será el de una moral media, "normal". El pesimismo antropológico conduce a la autocracia a aquellos que desprecian al pueblo. El hiperoptimismo lleva al totalitarismo a aquellos que, exaltando hasta el cielo las virtudes del pueblo, hablan y operan en su nombre. Cabe recordar aquí la advertencia de Gaetano Mosca en *La clase política* en el sentido de que no hay peor régimen que aquel que presume un cambio favorable en la naturaleza humana cuando ese cambio, todavía, no se ha concretado. (Gaetano Mosca publicó *Elementi di Scienza Politica* en 1896 y 1923. Su obra fue traducida al inglés en 1939, con un título acorde con su idea de "la clase política": *The Ruling Class.*) La corrupción de lo óptimo es lo pésimo, y aquellos a quienes se le exige ser ángeles en vez de hombres terminan por convertirse en demonios. En *El hombre rebelde,* Albert Camus describió con trazos elocuentes el delirio y la violencia que encierra el idealismo político cuando, en vez de mostrarle un camino de superación a la realidad, embiste contra ella. (*L'Homme révolté,* París, Gallimard, 1951, 127° ed.)

Tres morales, tres sistemas

Tres antropologías desembocan así en tres exigencias morales: cada una de éstas engendra, a su vez, una forma política.

El pesimismo antropológico de Hobbes, su "amoralidad", conducen directamente a la *autocracia.* Los hombres

son irresponsables, menores de edad, intemperantes que han tenido al menos un intervalo de madurez suficiente para aceptar un déspota o tutor que los salva de sí mismos, sustituyéndolos en la toma de las decisiones.

El hiperoptimismo de Rousseau, su "hipermoralismo", desemboca en el sistema *totalitario*. Si lo que ha de reinar sin límites es la Volundad General, quienes la invoquen obtendrán un poder aplastante sobre la minoría de aquellos que se empeñen en rescatar para sí un ámbito de autonomía. El altruismo es reclamado desde altas torres, cayendo sobre aquellos que disienten toda la presión del Estado. Empero, si la sociedad no está preparada para esta civilización del altruismo, se las arreglará para construir al lado, al margen de los dictados oficiales, una organización paralela, "negra" o informal en la que, por ausencia de toda ley, el lobo volverá.

"El otro sendero" del que habla Hernando de Soto en su libro acerca del informalismo en el Perú puede ser condenado como una mafia que elude la ley, o alabado —que es lo que hace De Soto— como el regreso a la libertad negada por las utopías del estatismo. (Hernando de Soto, *El otro sendero*, Lima, Editorial El Barranco, 1986, con prólogo de Mario Vargas Llosa.)

Es justo reconocer que hay dos Rousseau. Uno de ellos, como vimos, empuja hacia el totalitarismo. ¿Pero es éste el "verdadero" Rousseau? Es lícito dudarlo. Al escribir su *Contrato Social,* Rousseau pensaba en su ciudad natal —Ginebra—, en los otros cantones suizos y en Grecia: en suma, en las ciudades-estado. En ellas, la *libertad antigua* llenaba el papel que la *libertad moderna* cumple en los estados nacionales. La distinción entre ambas libertades fue propuesta por Benjamin Constant, un brillante doctrinario liberal del siglo XIX (sobre Constant y los "doctrinarios liberales", léase a Luis Diez del Corral, *El liberalismo doctrinario,* Madrid, Insti-

tuto de Estudios Políticos, 1956). La libertad moderna exige la restricción de los poderes del Estado en beneficio de la autonomía individual. La libertad antigua, por lo contrario, se concreta a través de la intensa participación de los ciudadanos en la cosa pública. La libertad antigua es posible en los Estados pequeños controlables por el ciudadano, la libertad moderna la sustituye en los Estados grandes e "incontrolables", donde al ciudadano no le queda otro recurso que negarle al Estado el poder total.

Rousseau pensaba que, al contratar la creación de la Voluntad General, el ciudadano recupera mediante su participación en ella un poder equivalente, aunque no idéntico al que pierde por hacer entrega de su autonomía personal. Pierde, digamos, "uno", es decir el ciento por ciento de poder sobre sí mismo. Pero recupera la milésima parte de mil si son mil los que contratan, porque éste es su porcentaje en la formación de la Voluntad General con lo cual su participación en el todo equivale también a "uno". Pero es otro "uno". Ya no es el poder sobre sí mismo, un poder "privado", sino un milésimo de poder sobre todos los asociados a la ciudad; un poder "político".

Así vivieron en rigor las democracias griegas, donde aquel que pretendiese una vida "privada" era llamado "idiota". La democracia de las ciudades-estado era, paradójicamente, una "democracia totalitaria" donde el omnímodo poder del Estado sobre el individuo era compensado por la participación directa que ese mismo individuo tenía en el poder del Estado. Por eso, ni los griegos ni Rousseau concibieron otra democracia que no fuera la democracia "directa", cuyas leyes dependían de la voz y el voto de los ciudadanos y no de los representantes. No bien aparecen los representantes en función de la magna dimensión del Estado *nacional*, hay que restringir el poder de ellos para que se disuelva el poder totalitario, hasta ese momento en manos de los ciudadanos. Hay dos

totalitarismos entonces: uno democrático, la democracia directa de los griegos, y otro autoritario, el totalitarismo contemporáneo del Estado nacional. Si bien ayudó al desarrollo del segundo, Rousseau soñó con el primero. Tampoco Hegel habrá imaginado que lo invocarían Hitler y Lenin.

La libertad de John Locke es, sin duda, la libertad "moderna". Los hombres se reservan gracias a ella amplios derechos de los que "privan" al Estado-nación que, por ser territorialmente más amplio que el Estado-ciudad, por abarcar muchas ciudades y muchos campos, ya no puede pretender la entrega total del ciudadano porque no puede prometerle a cambio la libertad "antigua", la capacidad de control. El régimen político que surge de Locke no es la autocracia ni el totalitarismo sino la democracia representativa, la *democracia constitucional*, esencialmente opuesta a la mal llamada "democracia" de los jacobinos o comunistas, que lleva al totalitarismo sin compensaciones en nombre del "ángel liberado".

Lo que hace particularmente peligroso al totalitarismo contemporáneo es que, a la inversa que el puro y simple autoritarismo, pretende gobernar en nombre de los gobernados. La autocracia se presenta desde Hobbes como lo que es: la prepotencia de una minoría. Pero, basado sobre el mito de la Voluntad General, el totalitarismo gobierna por la totalidad del pueblo o del proletariado. ¿Por qué habría que oponerle entonces resguardos o resistencias? ¡Es el pueblo mismo el que manda en él! Claro, un pueblo mediatizado por aquellos que lo interpretan. Pero el que se le oponga, también desconocerá la Voluntad General. El totalitarismo, por ello, reprime con buena conciencia. Desde el momento que no sólo le interesa mandar sino también lograr el consenso de aquellos a quienes manda, el totalitarismo ingresa con más ánimo que el autoritarismo en los campos gemelos de la educación y la comunicación. Al autócrata le interesa solamente que el pueblo obedezca. Su opresión se limita

por ello al área política. Pero el totalitarismo no quiere sólo que le obedezcan; pretende además que le *crean.* No sólo quiere vencer; quiere convencer. ¿No es él, acaso, la voz del pueblo? El autócrata castiga sólo a las consecuencias de las ideas que difieren de las de él, a las conductas opositoras. El totalitario castiga a las ideas no bien nacen, antes que se materialicen en conductas. Pensar contra o incluso "sin" él, es el peor de los delitos.

Al establecer un control *imperfecto* sobre la sociedad, al negar libertad en lo político pero no en igual medida en lo económico o cultural, el autócrata entra en contradicción consigo mismo. La libertad al fin y al cabo es contagiosa, sus núcleos se expanden. De ahí que las autocracias terminen por caer. No hemos visto sin embargo, hasta ahora, que un régimen totalitario caiga salvo por guerra externa. Es que su manipulación del pueblo es, como lo dice su nombre, "total". Maneja la cultura, la economía y la política. No deja, o procura no dejar, ámbito alguno desde el cual la libertad intente difundirse. El totalitarismo es más peligroso que el autoritarismo precisamente porque, en cuanto sistema *negatorio* del individuo, es... *perfecto.*

Y sin embargo... las continuas resistencias al totalitarismo en Polonia, inclusive en la Unión Soviética, muestran que aun la perfección es imperfecta cuando el objetivo es imponer al ser humano una dominación que repugna a su vocación más profunda: ser él mismo, adueñarse de su propia vida, mantenerse fiel a su condición moral.

Física y moral

Mientras la antropología y la moral de Hobbes reflejan el sistema físico de Galileo, la antropología y la moral de Locke corresponden a la física de Newton.

El campo del saber tiende a unificarse en torno de un centro que corresponde, en cada época, a la ciencia predominante. La teoría política de David Easton, para dar un ejemplo, reflejó en la década de 1960 el predominio de la Cibernética. Pero en los albores de la Modernidad, la ciencia predominante era la Física Matemática. Hasta Galileo (1564-1642), la concepción física del movimiento se basaba sobre Aristóteles, quien creía que los cuerpos cambian y se mueven al impulso de su propia imperfección y en busca de una plenitud que, si llega, se traduce en el reposo. El reposo es en la Física de Aristóteles lo que la contemplación es en su Ética: la cima de la satisfacción. Los cuerpos celestes giran "buscándose" unos a otros en demanda del punto de equilibrio que, de encontrarse, los detendría.

La atracción estética de esta teoría es evidente. Cada cuerpo, cada hombre, busca sin cesar aquello que ama. Si lo logra, descansa, contempla. Mientras no lo logra, ilustra con su agitación aquella frase famosa de San Agustín: "Nos hiciste para Ti y nuestro corazón no descansará hasta llegar a Ti". El orden cósmico gira alrededor de Dios, punto inmóvil que moviliza sin embargo al Cosmos como el ser amado mueve al amante.

Pero Galileo desencantó esta visión al descubrir en 1590 la ley de la inercia. Cuando no lo frena el aire, el movimiento de un objeto dentro de una campana de vidrio es... incesante. Lo cual, traducido a la Antropología, apoya la idea de que el hombre también es incesante, un perpetuo insastisfecho como el que visualizaba Hobbes. El hombre gira y gira, intemperante, hasta que él mismo provee un "freno de aire": el Leviathan.

Hobbes, científico además de filósofo, reconoció la influencia de Galileo. Locke expresó por su parte el Cosmos según lo veía Isaac Newton (1642-1727), un Cosmos ya no

"incesante" en virtud de la ley de la inercia sino armónico y ordenado gracias a la ley de gravedad. Newton, que formuló esta nueva ley en 1686, imaginó a las esferas bajo las normas o leyes que había dictado un sabio Legislador. No hay casi distancia entre esta idea y la idea de "ley natural" en Locke. Nacía en ese mismo tiempo el *deísmo* que, por contraposición al *teísmo*, no imaginaba un mundo constantemente interferido por la Divinidad sino un mundo al que la Divinidad, luego de dictarle sus sabias leyes, había dejado en libertad. El deísmo se convirtió en sistema en los escritos de uno de los precursores de la ética liberal, Lord Shaftesbury (1671-1713), llegando a través de Hutcheson a ejercer plena influencia sobre Adam Smith con su *Teoría de los sentimientos morales,* publicado en 1759.

Hobbes es, por su parte, ateo. Pero el deísmo, situándose en una posición intermedia entre el teísmo y el ateísmo, ofreció a muchos pensadores modernos una suerte de reaseguro o confianza global: mientras ellos se internaban en el mundo inquietante de la investigación científica, lejos del dogma y el encanto de las religiones tradicionales, los consolaba creer que finalmente alguien ha dado al mundo sus leyes fundamentales. Muchos de los filósofos modernos, inevitablemente "seculares", invocaban sin embargo a Dios en el preciso momento en que intentaban pensar e investigar por su cuenta los temas hasta entonces reservados a la religión. Pensaban en su laboratorio; rezaban en su dormitorio. Al "teísmo" no se opuso en la práctica el ateísmo, sino la síntesis deísta, dadora al mismo tiempo de fe y de libertad. Con un pie en su fe en Dios-legislador, los investigadores modernos pudieron poner el otro pie en lo desconocido. Una vez que esta conexión se perdió, una vez que al deísmo lo sucedió el ateísmo, también golpeó a los pensadores el desconcierto ante un Universo al parecer absurdo. Sólo les

quedó entonces la exaltada fe en el Superhombre (porque "Dios ha muerto") de Friedrich Nietzsche, la digna angustia (porque el hombre es "un ser hacia la muerte") de Martin Heidegger o, simplemente, la náusea de Jean-Paul Sartre: "El hombre es una chispa entre dos nadas".

Indicaciones bibliográficas

Aparte de lo ya señalado en los paréntesis bibliográficos de las páginas precedentes, sugerimos leer directamente las dos primeras partes del *Leviathan* de Thomas Hobbes, los libros I y II del *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau y los capítulos II, V, VII, VIII y IX del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke. El primer capítulo *de Los pensadores de la libertad* se refiere al pensamiento de Locke. Sobre la relación entre los niveles de la exigencia moral y el desarrollo, véase el primer capítulo de *Cultura y desarrollo.*

La idea del progreso moral se encuentra en Robert Nozick, *Philosophical Explanations,* Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981: "El progreso moral, en una vida individual o en la historia, consiste en parte en llegar a percibir aspectos que antes se consideraban moralmente neutros como disvaliosos o valiosos" (pág. 474).

En cuanto a la relación entre la Física de un lado y la Antropología y la Moral del otro en Hobbes y en Locke, véase Thomas A. Spragens, Jr., *The Politics of Motion, The World of Thomas Hobbes,* Lexington, Kentucky, The University of Kentucky Press, 1973. Escribe Spragens que "El contraste entre Hobbes y la ilustración liberal plantea el problema de que ambos se veían a sí mismos como articuladores políticos de la revolución científica pero llegaban a soluciones diametralmente opuestas... Mientras Hobbes tomó a Galileo como su punto de referencia sobre la Naturaleza, los liberales partieron de la concepción de Newton sobre la ley de gravedad. Un mundo concebido a partir de la ley de gravedad es por cierto muy diferente de un mundo concebido a partir de la ley de la inercia. Aquél es más ordenado y coherente; el rol del hombre político es, en él, menos dramático. En vez de tener que salir del caos de la Naturaleza desenfrenada, el hombre de la Ilustración liberal puede seguir la exhortación de ajustarse a la Naturaleza y sus sabias leyes" (págs. 214-215).

Sobre el "angelismo" de Rousseau, véase Jacques Maritain, *Tres reformadores,* Madrid, Sol y Luna, 1948, págs. 125-207. El hiperoptimismo rousseauniano prendió con fuerza en América Hispana, según lo atestigua con elocuente vehemencia Carlos Rangel en *Del buen salvaje al buen revolucionario,* Caracas, Monte Ávila Editores, 1976.

IV. LA CUMBRE DEL PRINCIPISMO MORAL

En lo que va de este libro hemos avistado diversos criterios sobre cuál ha de ser el principio de la vida moral. Entre los griegos, mientras los estoicos proponían la *virtud* como principio, los epicúreos se inclinaban por el *placer.* Aristóteles buscaba, por su parte, la eudaimonía o *excelencia.* Pero el cristianismo introduce la idea de *salvación,* cuya ausencia de matices dramatiza la lucha moral. La salvación lo es *del mundo* en San Agustín y *en el mundo* desde la perspectiva puritana. Si la reconciliación *con el mundo* anticipa en Santo Tomás el advenimiento de la modernidad, ella se manifiesta plenamente en el puritanismo.

Hay tres supremos criterios de vida moral entre los griegos y tres ideas de salvación entre los cristianos. También hay tres niveles de *exigencia moral* en el contractualismo de los siglos XVII y XVIII: un nivel mínimo, que coincide con la *amoralidad,* en Hobbes; un nivel máximo, que pretende la *hipermoralidad,* en Rousseau, y un nivel medio, que se conforma con una *moral posible* para el hombre común, en Locke.

Lo que llevamos dicho podría resumirse por lo tanto en el siguiente cuadro:

Supremos criterios morales

La virtud (Estoicos)
El placer (Epicúreos)
La excelencia (Aristóteles)
La salvación (Cristianismo)

Del mundo (San Agustín)
Con el mundo (Santo Tomás)
En el mundo (Puritanismo)

Niveles de exigencia moral

Mínimo: amoralidad (Hobbes)
Máximo: hipermoralidad (Rousseau)
Moralidad media: Locke

El nuevo punto de partida

Si abandonamos por un momento la investigación del pensamiento moral para atender a la perspectiva más amplia del pensamiento humano en cuanto tal, veremos que siempre parte o arranca de un punto de inserción en la realidad que inevitablemente implica un sesgo o inclinación no previamente demostrada, del cual deriva luego hacia los demás. Busca, primero, un suelo o piso a partir del cual intentará completar más tarde la tarea. Entre los griegos, esa base es la Naturaleza *(Phisis)*. Es verdad que esto puede decirse con mayor rigor de los presocráticos, pero aun la *Meta-física* de Aristóteles es un intento de ir más allá *(metá)* de la base, que es la Física, y aun la ética de estoicos y epicúreos admite un punto de partida físico: la

idea de ley natural, en los primeros; la concepción atomista de Demócrito, en los segundos.

La Ética no fue entre los griegos, por ello, una disciplina básica, primordial, sino derivada. Lo mismo ocurrió entre los cristianos, porque aun cuando se hayan alejado progresivamente de ella por el camino que lleva de San Agustín a Santo Tomás y de éste al puritanismo, la *Teología* o ciencia de Dios determinó sin duda a las demás.

En los contractualistas asoma el giro decisivo hacia la modernidad, por cuanto el área decisiva ya no es la Naturaleza y deja de ser la Revelación de Dios para pasar a ser la *conciencia individual* del hombre. Pero, si bien acuerda a la conciencia individual un peso decisivo, el contractualismo la trata de paso, distraídamente, en viaje hacia sus propias preocupaciones políticas y sociales.

Quien primero propone a la conciencia humana como nueva sede del saber humano es Descartes (1596-1650). Por lo pronto, pienso; luego, existo. No hay otra base para el hombre que su propia conciencia. También en Descartes, empero, la Ética ocupa un lugar derivativo en la medida en que el *pienso* en el cual él piensa es una empresa teórica, especulativa. Revolucionario en cuanto a la base del saber —la conciencia en vez de Dios o la Naturaleza— Descartes no lo es en cuanto a la tradicional supremacía del saber teórico sobre la vida práctica, continuando en este aspecto la enseñanza greco-cristiana.

Podríamos definir la modernidad diciendo que ella consiste, de un lado, en ubicar a la conciencia y ya no a Dios o la Naturaleza como base o punto de partida; del otro, en darle prioridad a la acción sobre la contemplación. La modernidad es antropocéntrica y "práctica". Los puritanos la prenuncian en este último sentido al abandonar la mística y la contemplación en favor de la acción como clave de la salvación. Pero su inclinación práctica tenía aún raíces

teológicas. Descartes prenuncia el primer rasgo de la modernidad en su antropocéntrico "pienso...". Pero su inclinación antropocéntrica es aún teórica. La irrupción plena del espíritu moderno acontece con Emanuel Kant.

Las dos vertientes del principismo moral

Emanuel Kant es principista moral en dos sentidos. Es el primer pensador, por lo pronto, que encuentra en la Ética el suelo o base de la reflexión humana. Pero esa Moral que él descubre como clave de todo lo demás es a su vez principista en cuanto no admite ningún otro criterio para guiar la acción que el deber moral. Vamos a explicar sucesivamente estas dos vertientes del principismo moral.

El primero de los libros del criticismo kantiano es la *Crítica de la razón pura.* En ella, Kant le pone a la Metafísica tradicional, que pretendía ascender al conocimiento de Dios y el alma por caminos racionales, un techo tan sólido como el techo que el puritanismo había puesto a la teología tradicional en su intento de contemplar a Dios. Así remata el pietista Kant la obra puritana cerrando todo espacio a la contemplación. En el campo de la teoría, el hombre sólo conoce los *fenómenos* o apariencias de las cosas, pero en el momento que aspira a conocer el *noúmeno* o esencia racional de ellas sólo se topa con sus propias categorías racionales, con su propia y limitada mente, que no lo dejará ir más allá de este condicionamiento interior.

Si Kant, que nació en 1724 y murió en 1804, se hubiese detenido en su primera *Crítica,* publicada en 1781, nos habríamos quedado sin apreciar el reverso de aquella formidable mutilación de la Metafísica. Pero a la primera *Crítica* siguen *Los Fundamentos para una Metafísica de la Moral* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788),

publicándose en 1797 la primera parte de la *Metafísica de la Moral.* (Las obligaciones morales hacia los otros o Justicia, pero no la segunda parte, las obligaciones morales hacia sí mismo o Virtud.) En todas estas obras y sobre todo en las dos primeras, Kant parte en busca de aquello mismo que no le había procurado la razón teórica: Dios, el sentido de la vida, la inmortalidad del alma... Ninguno de estos campos puede ser explorado con ayuda de la Metafísica tradicional, que queda resignada así a acompañar a las ciencias particulares como su ordenadora y teorizadora. Y no pueden ser explorados porque, quedando la razón teórica cortada del *noúmeno,* ha de limitarse a estudiar y experimentar los *fenómenos.* Pero el campo moral ofrece súbitamente al hombre un horizonte ilimitado porque, siendo como es el campo del *deber ser* y no del *ser,* hacia allí puede volar la razón humana sin condicionamientos. El campo moral es el campo de la libertad del hombre en su infinita tarea de perfeccionamiento. De ahí que, si bien la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no pueden ser *demostrados* por la ciencia, son *requeridos* por la acción moral que, sin ellos, no tendría sentido. De ahí también que, en tanto el *noúmeno* de la Naturaleza, de Dios o del propio hombre en cuanto objeto del saber especulativo queda más allá de la razón "pura", ésta penetra como "razón práctica" el campo de la conciencia moral, *que es ella misma.*

Ahora es más fácil interpretar la famosa frase de Kant, cuando confesó que dos cosas lo maravillaban, "el cielo estrellado sobre mi cabeza y la conciencia moral dentro de mí". El cielo estrellado está arriba y afuera, en cierto modo inalcanzable para la razón teórica, pero la conciencia moral está adentro, a la vista, como campo o recinto de la razón práctica.

Es imposible sobrestimar el alcance de esta revolución intelectual. En Descartes, el hombre se queda solo en el

Universo, con su razón teórica. En Kant, no tiene más que su razón práctica. El "punto de partida", que había pasado con Descartes de la Teología a la Metafísica, pasó con Kant de la Metafísica a la Moral.

Cambia, en cierto modo, la sede de la aventura. Por siglos, ella consistió en contemplar las estrellas como signos del cosmos "natural" entre los griegos o como símbolos del "más allá" entre los cristianos. Hoy, ella consiste en *explorar* las estrellas con naves espaciales. En vez de la Naturaleza o Dios, el hombre. En lugar del hombre teórico, el hombre práctico. La nueva aventura se define rigurosamente a partir de Kant.

Pero Kant no es sólo "principista moral" en cuanto encuentra en la vida moral la base, suelo o principio de la reflexión que otros encontraban en la Naturaleza o en Dios. También lo es al afirmar que la vida moral, a su vez, no acepta como criterio supremo algún valor externo a ella como el placer, la excelencia o la felicidad que son *consecuencias* de ella, sino a ella misma. Si a algo podemos llamar "bueno", dice Kant en los *Fundamentos para una Metafísica de la Moral,* es a la "buena voluntad". Lo absolutamente bueno, o malo, es el acto de querer, al margen de sus consecuencias. La razón práctica determina en cada caso mi deber; si acepto que lo haga, si quiero el deber por él mismo y sin ninguna otra consideración en su favor, obro como un ser moral. Cualquier otra motivación sería ajena al principio moral.

La dignidad del ser humano

Al analizar el funcionamiento de la razón práctica, Kant revela la impar dignidad del ser humano. Hecho de materia y de razón, cuando el hombre sigue simplemente sus inclinaciones, entre ellas la de buscar el placer y la felicidad, no obra

sino como un ser "natural". Cuando pone a trabajar su razón práctica, se apropia en cambio de la facultad de fijar la máxima o regla a la cual ajustará su comportamiento. El hombre pasa a ser entonces un ser *autónomo:* legislador de sí mismo. Pero, en tanto su voluntad (*autós*: "él mismo"; *nomos:* "ley") sea buena o moral, la regla o máxima que él se dé se adaptará al "imperativo categórico", criterio supremo según el cual toda máxima de acción, para ser válida, tendría que ser aceptable como ley universal. Lo cual quiere decir que el hombre es cabal legislador de sí mismo solamente cuando es capaz de darse una ley de alcance universal, válida para todos los seres racionales. Cuando lo hace, cuando cumple el "imperativo categórico", la voluntad obedece a la razón práctica. Cuando no lo hace, la voluntad, sin directiva cierta, vuelve al reino de la necesidad o de la Naturaleza.

Ser "mixto", solicitado por sus dos condiciones fundamentales, el hombre ha de luchar para que se amplíe en él el reino de la razón práctica, para que se reduzca el reino de la necesidad natural. En la medida que lo logre, aumentará su *libertad.* La libertad del hombre es *negativa* cuando nadie lo coacciona desde afuera de él, pero es *positiva* cuando él mismo establece el imperio de la razón práctica por encima de sus inclinaciones. La libertad es la autonomía del hombre en cuanto legislador de sí mismo y co-legislador universal. El reino de la armonía interior corresponde a la *virtud:* es *justicia* cuando se traduce en el respeto a los demás hombres como seres dotados de igual dignidad.

En Kant, la conciencia moral se convierte en el centro del universo humano, desplazando a la Naturaleza, a Dios y a la razón especulativa. La fuerza del espíritu moderno reside en el hecho de que, a partir de él, el ser humano ya no cree depender de elementos externos a él. *Su libertad es su independencia.* Sin embargo, no bien se ha producido su liberación, surgen dentro de él mismo una ley, una regula-

ción, un control aun más severos que los anteriores. A la Naturaleza se la podía eludir o mediatizar mediante el ingenio; con Dios se podía tratar en la oración; la razón especulativa podía discurrir como ideología al borde del *noúmeno*... ¿cómo soslayar empero a la conciencia moral? Dueño de sí, el hombre está ahora obligado ante sí. Ha descubierto su propia dignidad, su propio *valor*. Si lo ignora, se disminuye a sí mismo. La libertad lo "fuerza" a comportarse a la altura de su propio valor, sin consideración alguna a premios o castigos exteriores. El puritanismo es despojado, a partir de Kant, de sus conexiones sobrehumanas. Sólo queda el hombre frente a sí mismo, responsable de su destino y poseedor de dignidad. Pero tal postura no es presuntuosa en cuanto, en vez de basarse sobre la pretensión de conocerlo todo —la Metafísica tradicional— no reclama sino el mundo de su propia experiencia como "razón práctica", volcada a la vida y al mundo. No ha de olvidarse por otra parte que el estallido de la dignidad ocurre en el plano de infinita exigencia pero limitada vigencia del *deber ser*. El alto concepto de la dignidad humana "que el propio Ser Supremo debe reconocer" —dice Kant— resulta de este modo reconciliable con la humilde comprobación de la "moral media" (Locke). Lo que Kant propone al ser humano es un horizonte: la realización esforzada y gradual de la libertad, la aproximación progresiva del ser al deber ser, la visión del triunfo final de la razón práctica sobre la Naturaleza. La línea del horizonte llama a un ser que no ha de olvidar el terreno que por ahora pisa. Ningún factor ajeno a la Ética, mientras tanto, interfiere esta visión. Nos hallamos en la cumbre del principismo moral. La velocidad con que viaja el hombre moderno hacia sus conquistas científicas, económicas y tecnológicas será tal precisamente porque no se despliega en función de intereses o consideraciones ajenas a ella misma; es *inmanente* e

incondicionada porque se apoya sobre su propio dinamismo moral.

Indicaciones bibliográficas

Para una sucinta exposición de la Ética kantiana, véase *Los pensadores de la libertad*, págs. 38-47. Una visión preliminar de la vida, obras e ideas de Kant se encuentra en Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1950, págs. 261-281. Es altamente recomendable la lectura directa de las obras morales de Kant, particularmente los *Fundamentos para una Metafísica de la Moral* (he usado la excelente edición norteamericana *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Indianápolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1959, 92 págs.) y la *Crítica de la razón práctica* (*Critique of Practical Reason*, los mismos editores, 1956, 168 págs.). Ambas ediciones incluyen valiosas introducciones del traductor Lewis White Beck. También es útil, aunque no central como las anteriores, *Elementos metafísicos de la justicia*, ya citado como primera parte de la Metafísica moral (*The Metaphysical Elements of Justice*, los mismos editores, 1965, 150 págs., con una excelente introducción de John Ladd).

Se advierte que en sus obras morales Kant habla constantemente de *Metafísica*. Es natural: después de haber bloqueado las posibilidades metafísicas de la razón teórica, Kant descubre las posibilidades metafísicas de la razón práctica. Lo que no pueda la primera, lo intentará la segunda.

Sobre la inclinación o *sesgo* inevitable de la vida y la percepción humanas a que aludimos en este capítulo bajo el subtítulo *El nuevo punto de partida*, véase Julián Marías, *Antropología Fisiológica*, Madrid, Revista de Occidente.

Cuando hablamos de *la dignidad del ser humano*, de su "valor", cabe recordar, como la hace Nozick en "Explicaciones filosóficas", el dilema que le propone Glaucón a Sócrates en el diálogo de *La República:* en una sociedad que no premiase la honestidad sino la deshonestidad, ¿por qué habría que ser honestos? Si la sociedad premia la honestidad, ésta es, como dirían más tarde los ingleses, "el mejor negocio". ¿Y si deja de serlo? ¿Qué pierde el que no lo sigue? Según Nozick, no pierde "felicidad" sino "valor" (o "dignidad"). Esta observación es estrictamente kantiana. El castigo a la inmoralidad más que la supuesta infelicidad es la desvalorización.

En cierto modo la película argentina *El arreglo* planteaba el mismo dilema que Glaucón, al narrar lo infeliz que resulta una persona en medio de una sociedad corrupta —la nuestra— cuando se anima a contradecir la tendencia dominante en favor de la "coima", del "arreglo".

V. VARIACIONES DEL UTILITARISMO

Los pensadores utilitaristas proponen a la *utilidad* como supremo criterio moral. Una persona o un grupo persigue la utilidad cuando maximiza en cada decisión sus posibilidades de felicidad, entendiéndose por "felicidad" en este caso un balance neto que sea lo más favorable al placer y lo más contrario al dolor dentro de lo que resulte posible en un período determinado.

Después de esta definición, la raíz epicúrea del utilitarismo queda a la vista. Pero el epicureísmo pensó en términos de la felicidad "individual", mientras el utilitarismo extiende la idea del "balance neto de placer" al grupo social. De ahí su famosa consigna de que hay que buscar "la felicidad del mayor número". Al proyectar el balance individual entre placeres y dolores que proponía Epicuro como supremo criterio de la vida moral al campo social, el utilitarismo suma a la herencia epicúrea una inspiración *cristiana*.

El epicúreo busca su propio placer —incluso si es generoso, esto le da placer—, pero el utilitarista busca el placer de los demás o, mejor dicho, al hacer la cuenta del placer para el grupo al cual efectuará su decisión, se incluye a sí mismo como otra unidad más, sin privilegios. Hace la cuenta como la haría un "espectador imparcial".

Ahora bien, ¿hasta dónde esto es rigurosamente "cristiano"? No es fácil decirlo. De un lado lo es porque atiende a la norma de amar al prójimo "como a sí mismo". Si me incluyo en la cuenta utilitarista de la felicidad del grupo al cual afecta-

rá mi decisión como "uno más", sin autonegación pero sin egocentrismo, ¿no estoy asignándole a la felicidad del prójimo un valor igual que a la mía? Esta equiparación es cristiana. Podría no serlo en cambio el hecho de que esa felicidad que distribuyo equitativamente en el grupo no sea definida a su vez como sinónimo de "virtud" (estoicos) o de "excelencia" (Aristóteles), sino como la resultante de un balance positivo de placeres. El utilitarismo es un *epicureísmo para los demás* porque supone que ellos esperan de mí que piense en su placer, así como ellos piensan en el mío. ¿Qué es esto, empero? ¿Caridad cristiana o hedonismo universal?

¿Qué debo desearle a ese prójimo al que quiero como a mí mismo? ¿El bien de la virtud, el bien de la excelencia o el bien del placer? En esta encrucijada, los caminos del utilitarismo y del cristianismo se separan.

Hemos escogido cinco pensadores en representación de la corriente utilitarista: David Hume (1711-1776), Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873), Henry Sidgwick (1838-1900) y William James (1842-1910). Los primeros cuatro son ingleses; el quinto, norteamericano.

David Hume publicó su principal obra de filosofía moral, la *Investigación acerca de los principios de la Moral* (*An Inquiry Concerning the Principles of Morals*) en 1751. Lo que más nos interesa de Bentham es su *Introducción a los principios de la Moral y la Legislación* (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*), que circuló privadamente en 1780 y fue publicada en 1789. En cuanto a Mill, vamos a concentrarnos en su ensayo sobre el *Utilitarismo* (*Utilitarianism*), publicado en 1861. La gran obra del moralista victoriano Henry Sidgwick es *Los métodos de la Ética* (*The Methods of Ethics*), cuya primera edición apareció en 1874. De William James veremos *Pragmatismo* (*Pragmatism*), que se conoció en 1907.

De los cinco pensadores mencionados, sólo Bentham, Mill y Sidgwick son utilitaristas en sentido estricto. Hume, un precursor de la corriente, enfatiza el valor de la utilidad sin llegar a la elaboración sistemática de una filosofía moral a partir de ella que ensayaron sus sucesores. Como veremos, James radicaliza por su parte al utilitarismo hasta convertirlo en "pragmatismo".

Si bien se halla bajo el fuego de pensadores "principistas" como los norteamericanos John Rawls, Robert Nozick y Ronald Dworkin, el utilitarismo es todavía hoy la escuela moral dominante en el mundo anglosajón. Con matices que también indicaremos podría señalarse al inglés H. L. A. Hart como el utilitarista más destacado de la hora actual.

La primacía de la acción

El utilitarismo forma parte de la visión *moderna* del hombre y del mundo en cuanto antepone, como Kant, la práctica a la teoría. Hume, quien fue amigo, y en cierto modo maestro de Adam Smith, publicó en 1748, tres años antes de su investigación moral ya citada, un ensayo sobre el entendimiento humano (*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*). En estas dos obras se da treinta años antes el mismo contraste que habíamos observado en Kant: Hume es escéptico en cuanto a las posibilidades del conocimiento teórico, pero optimista en cuanto a las posibilidades del conocimiento práctico y de la acción.

No sólo se adelanta en esto Hume a Kant, sobre quien influyó por otra parte considerablemente. Hay en aquél, además, algo así como una preformulación del "imperativo categórico". Para determinar si una conducta es digna de aprobación, Hume propone esta pregunta decisiva: "¿Cómo

sería el mundo si tal conducta prevaleciera?". Esto se parece mucho al principio kantiano según el cual debemos obrar de modo tal que la máxima que preside nuestra conducta pueda convertirse en ley universal.

El paralelo es sorprendente porque Kant no quiere ser utilitarista. Cuando propone como criterio de la acción moral que ella resulte en mayor felicidad, el utilitarismo deviene en una rama del *consecuencialismo* al evaluar la acción según sus "consecuencias". Pero Kant es el padre del *principismo,* por no fijarse en la consecuencia sino en los principios que guían a la acción. ¿Cómo explicarse entonces la inquietante vecindad entre la fórmula de Hume y el "imperativo categórico"? Hay una frontera sutil entre ambos. Hume se pregunta cómo resultaría el mundo si una determinada acción se difundiera. Pero, ¿cuál es en este caso "el mundo"? Sin duda, el grupo concreto al que tal conducta afecta: una familia, una ciudad, una nación. Kant está pensando en cambio en la compatibilidad entre la máxima que guía una acción y la ley "universal". Su referencia sobrepasa a cualquier grupo concreto para apuntar a la ley o principio que gobierna a los seres libres y racionales en su condición de tales. Por eso en Kant, pero no en Hume, podría caber la fórmula "Que se haga la justicia aunque el mundo perezca" *(Fiat justitia, pereat mundus).* (Sobre esto véase: Arthur M. Wheeler, *Donogan on "Fiat justitia, ruat caelum"* en *Ethics,* 7/1986, págs. 873-876.)

El principista obra según lo que Max Weber llamó *la ética de la convicción.* Basta para él que el obrar siga al principio, que la voluntad sea "buena" aunque el mundo perezca. Pero en cuanto rama del consecuencialismo, la corriente utilitarista se inscribe en lo que Weber llamó *la ética de la responsabilidad:* desde esta perspectiva lo que importa es justamente qué le ocurrirá al mundo como consecuencia de nuestra decisión.

El sesgo "práctico" del utilitarismo reaparece por doquier. Hume define al hombre, por ejemplo, como un ser "sociable, razonable y activo". Los dos primeros elementos de esta fórmula ya estaban en Aristóteles, quien definió al hombre en distintos pasajes como un "animal racional" y como un "animal político". Pero Hume agrega *activo*, metiendo esta definición como vanguardia de la modernidad. Smith afirmaría pocos años después en la *Teoría de los sentimientos morales* que la más alta especulación filosófica no podría liberarnos del más pequeño de los deberes de la vida cotidiana y, en otro pasaje del mismo libro, que en tanto la marcha del Universo concierne a Dios, nuestra tarea tiene que ver con "un más humilde departamento": lo que nos rodea.

En los pensadores utilitaristas abundan los pasajes de condena a la vida contemplativa y monacal, tenida sin embargo por suprema en la tradición católica.

Hume se anticipa otra vez a Kant cuando afirma que la "creencia", sólo *probable* en lógica, es *indispensable* para la acción. El mismo criterio tomó Kant al sostener que las creencias en Dios y en la inmortalidad del alma, que la razón "pura" o teórica no puede demostrar, son sin embargo necesarias para el desarrollo de la razón práctica (son *postulados de la razón práctica*) porque sin ellas el hombre no se sentiría motivado para perseguir la perfección. Lo que no se puede afirmar entonces en el mundo de la teoría o contemplación, se da por sentado en el mundo de la acción.

Un argumento similar encontramos al final del libro de Sidgwick cuando éste, después de advertir que la eficacia de la acción requiere que sintamos placer al cumplir nuestro deber, se pregunta si la necesidad de esta conexión no es después de todo una prueba de su "verdad". También Sidgwick comprueba que el placer del individuo, bien entendido (lo que Hume llamaba "el placer distante", por

oposición al placer "inmediato") coincide muchas veces con la felicidad general. ¿No lleva esto a suponer que hay una relación *necesaria* entre el placer individual bien entendido y el bien general? Si así fuera, la Ética no exhortaría a la virtud o abnegación sino a la racionalidad, es decir a la búsqueda inteligente, lúcida, del placer auténtico. Decía Hume: "El villano es, en el fondo, un tonto". Lo es porque a un placer más valioso —el "placer distante" de llegar a ser un miembro respetado de la comunidad— prefiere otro menos valioso —el placer de un logro inmediato aunque ilegal e inmoral y, por lo tanto, efímero— ignorando la coincidencia final que existe entre su bien particular y el bien general.

En estos casos la necesidad práctica lleva a creer que la honestidad es, después de todo, el mejor negocio, disolviéndose la grandilocuente pero inefectiva regla según la cual hay que sacrificar el bien individual al bien común. ¿Cuántos la podrían seguir habitualmente? Sólo hay que sacrificar, en realidad, un "supuesto" bien individual, un bien mal entendido, porque el buscador racional de su propio y "verdadero" bien hallará sólo en circunstancias extremas —el martirio, el heroísmo— una excepción a la regla según la cual la felicidad del grupo y la felicidad personal, en último análisis, coinciden.

William James lleva esta tendencia al extremo de afirmar que basta que una creencia sea "útil" para que sea "verdadera". Si la creencia en Dios es útil a la felicidad general, por ejemplo, debemos tenerla por verdadera.

Hume había llegado a señalar que la sociedad preferiría un "error útil" a una "verdad perniciosa". James no se limita a esta comprobación *sociológica*. Respalda además la preferencia de la sociedad en el plano *filosófico*, afirmando que lo "útil" es, por definición, "verdadero".

En Hume el principio de utilidad es afirmado, todavía, con mezcla de otros principios que también sirven como criterios para evaluar la moralidad de una acción. Uno de ellos es *la aprobación de los demás*. El otro, ampliamente utilizado después por Adam Smith, es *la simpatía.* No sólo lo útil, sino también lo agradable (*dolce*) genera "simpatía".

Estos principios no estrictamente utilitaristas desaparecen en Bentham, a quien podríamos adjudicar la fundación del utilitarismo en sentido estricto porque es con él que la búsqueda del mayor balance neto de felicidad se convierte en el único criterio para juzgar la moralidad de una acción.

Con Bentham, una acción será más o menos elogiable según sea portadora de más o menos felicidad para aquellos a quienes afecta. Nada más. Bentham pretende dar a este criterio un rigor científico: será posible, a partir de él, intentar cuentas rigurosas acerca del valor de cada placer para el "balance neto" del grupo teniendo en cuenta, por ejemplo, su "intensidad" y su "duración".

Naturalmente, la dificultad de esta cuenta continúa siendo uno de los flancos expuestos del utilitarismo. Una de las disidencias de John Stuart Mill con su maestro Bentham, consistió en afirmar que los placeres son de diversa "calidad". Bentham, para que la cuenta utilitaria sea científica, no mide la calidad sino la intensidad y duración del placer (su "cantidad"). De este modo, podría valer más un partido de fútbol que una sinfonía, si da más placer. Pero Mill afirma que preferiría ser "un Sócrates insatisfecho antes que un tonto satisfecho".

¿Cómo entenderlo? Si le doy más valor a la emoción de un gol que a la audición de una sinfonía porque aquélla es más intensa y afecta a mayor número de personas, ¿queda

alguna esperanza para la calidad? De otro lado, si coincido con Mill, ¿no soy elitista? Si nos apartamos de la medición "objetiva" de la intensidad y la duración que sugiere Bentham (objetiva y "democrática", ya que el placer del tonto vale en este caso tanto como el de Sócrates), ¿a cargo de quién quedará la evaluación "subjetiva" de los placeres? ¿Qué habrá de tener en cuenta, por ejemplo, en la programación de los canales de televisión? ¿Las encuestas del *rating*, como querría Bentham, o el asesoramiento de una comisión de notables?

Sidgwick, el gran sistematizador del utilitarismo, desecha por su parte la tesis de Mill porque aquello que permite decir que un placer es "superior" a otro habrá de ser por fuerza un criterio extraño al utilitarismo, esto es, algo que no es en sí mismo utilidad o placer. Si digo que una sinfonía "vale más" que un partido de fútbol pese a que éste genera más unidades de placer, lo digo en razón de algo ajeno al placer como, por ejemplo, una escala de valores que me lleva a preferir el arte al deporte.

El análisis del placer encierra sorpresas. Lo vio Sidgwick al notar la diferencia entre el placer del "logro" (*pleasure of attainment*) y el placer de "perseguir el logro" (*pleasure of pursuit*). El deportista siente placer al recibir el premio, pero también lo siente en medio de la competencia, cuando se esfuerza en dirección del premio.

Si no fuera así, nadie competiría si no tuviera la certeza de ganar. Pero el análisis de Sidgwick va más allá. Si el que desarrolla una acción toma demasiada conciencia del placer que ella promete, la frustra. ¿Es el placer entonces algo que se busca deliberadamente, o algo que simplemente ocurre? Hay placeres que sólo se obtienen si se ignoran. *"In order to get them, you must forget them"*, dice Sidgwick ("Para obtenerlos, debes olvidarlos"). Así ocurre, por ejemplo, con el placer de la virtud. Si se es virtuoso para alcanzar el placer que se siente al serlo, ya no se es virtuoso. La virtud exige

que se la busque por sí misma, al margen del placer que de su posesión deriva.

Claro, si deseamos de corazón el bien del otro, a la "virtud" de la benevolencia la acompaña el "placer" de su ejercicio, dice Hume. Es que en última instancia, sostiene, lo que mueve a la acción es el *sentimiento*. Por eso es necesario educar los sentimientos y el carácter (*strength of mind*). El carácter permite escoger el (mayor) "placer distante" contra las posesiones del (menor) placer inminente.

En estas afirmaciones de Hume se vuelve a percibir la supremacía de la práctica sobre la teoría. La razón, dice, habla de "verdad" o de "error", y este tipo de disquisición es "disputable". El sentimiento da origen en cambio a la preferencia o "gusto" (*taste*), que no es susceptible de disputas intelectuales y mueve a la acción. La razón trata de describir los objetos tal como ellos son. Los sentimientos los colorean y dan vida, recreándoles, en cierta forma.

Lo más audaz corresponde otra vez aquí a James, quien afirma que la verdad que busca la razón teórica es una subdivisión del *bien* a cargo de la razón práctica. La "verdad" de una idea no es una propiedad de ella en cuanto correlato de la realidad; es algo que *le pasa* a la idea cuando la "veri-ficamos" (es decir, cuando la "hacemos verdadera") a través de la experimentación. La verdad no es un sustantivo sino un adjetivo. No existe "la Verdad", a secas. Las ideas son más o menos "verdaderas", eso sí, en la medida que las verificamos, esto es, en la medida que comprobamos su utilidad.

Utilitarismo y democracia

Hay una estrecha relación entre el utilitarismo y la democracia. El cálculo utilitarista de la felicidad del mayor

número no sería posible, por lo pronto, si no contáramos a cada persona como una unidad ni más ni menos valiosa que las demás. "La felicidad de una persona ha de ser medida como igual a la de cualquier otra" (Mill). Por eso Herbert Spencer llegó a sostener que el utilitarismo supone en verdad un principio *anterior* al de la utilidad: el igual derecho de todos a la felicidad. Si la democracia nos dice que cada persona vale un voto, el utilitarismo afirma que cada persona vale una "unidad de cuenta" en el balance neto de felicidad. Ambos se vinculan estrechamente, en tal sentido, con el principio de la *igualdad.*

Pero hay algo más que un mismo principio en las relaciones entre el utilitarismo y la democracia. En primer lugar, la democracia *garantiza* la razonabilidad del cálculo utilitario. En efecto: ¿a quién podríamos atribuir la inmensa responsabilidad, el inmenso poder de hacer el cálculo del balance neto de la felicidad? ¿Cómo evitar que aquel o aquellos que lo hagan caigan en subjetivismo por no ubicarse en la posición del "espectador imparcial"? Es de temer que los encargados de calcular la felicidad general se inclinen por su propia visión o interés. En todo caso, ¿qué otra entidad que la mayoría de los votantes podría estar más cerca de la verdad, si aquello que hay que calcular es justamente la felicidad del "mayor número"?

No hay en Bentham la consagración casi religiosa de la Voluntad General propia de Rousseau. Para Bentham, de todos modos, la democracia es el mejor método para que el cálculo de la felicidad del mayor número no resulte distorsionado, ya que la democracia encarga al "mayor número" calcular lo que vendría a ser en cierto modo su propia felicidad. ¿Quién podría sustituirlo con ventaja en tal tarea?

A partir de aquí nos internamos en delicadas cuestiones. Desde el punto de vista de Locke, otorgarle a la mayoría el

poder de resolver con su voto asuntos tales como la elección de los gobernantes es sólo un expediente práctico: cuando alguien tiene que decidir por el conjunto, no parece descabellado que sea la mayoría. En Bentham y en Rousseau, la mayoría adquiere en cambio un atributo del que carece en Locke: en alguna forma, tiene *razón.* De expediente práctico cuyos pronunciamientos distan de ser infalibles, la mayoría pasa a encarnar entonces un método para "conocer la verdad", ya sea la verdad mística de la Voluntad General de Rousseau o la verdad "científica" de la felicidad del mayor número de Bentham. Ensayos actuales insisten en esta dimensión epistemológica de la democracia como *aproximación a la verdad* a través de la convergencia de la mayoría. Si más de la mitad piensa de un modo, ¿supondremos que la amplitud de su coincidencia la acerca más a la verdad que las expresiones minoritarias?

Naturalmente, ni Bentham ni Rousseau caen en el exceso de creer infalible a la mayoría. Sin embargo, ambos sostienen que las expresiones mayoritarias son el mejor signo de aquello que es para cada uno de ellos el criterio infalible de verdad en el plano social: la felicidad del mayor número, o la Voluntad General (véase Joshua Cohen, *An Epistemic Conception of Democracy, Ethics,* X/1986, págs. 26-38). Entre nosotros, a la tesis de Carlos S. Nino según la cual, en óptimas condiciones de información y objetividad, el pronunciamiento de la mayoría puede ser tenido como un signo de "verdad", Martín Farrel ha contestado, a través de una polémica que ambos sostuvieron en *La Nación* durante 1986, que una vez que logramos un punto de vista informado y objetivo, ¿para qué necesitamos que sea, además, mayoritario?

A este escabroso paso de una concepción fácilmente aceptable de la mayoría como mera expresión de *voluntad* —a la cual la Constitución asigna efectos políticos— a una

polémica concepción de la mayoría como signo de razón o de *verdad,* se le agrega otra dificultad aun más profunda. Bentham sostiene que la cuenta utilitarista en busca del mejor balance neto de felicidad en una sociedad es similar a la que realiza un individuo en busca de su propio balance porque en el primer caso la comunidad es considerada un "cuerpo ficticio", como si fuera un gigantesco individuo. Yo, por ejemplo, pongo en la balanza dos opciones, digamos: ir al cine en busca de un placer inminente o estudiar en busca del placer distante de un diploma. Escojo al fin el placer más fuerte, en cierto modo "mayoritario". Del mismo modo, una sociedad pone en la balanza dos opciones, la tuya y la mía, escogiendo la que ofrece más cantidad de placer. ¿Pero es igual sopesar dos placeres distintos dentro de una misma persona que comparar *mi* placer con el *tuyo*? ¿Es lo mismo comparar placeres *en* la persona que hacerlo *entre* personas? Para Sidgwick, no hay ninguna diferencia entre sacrificar mi placer por el tuyo y sacrificar mi placer inminente por otro, también mío, pero distante: en ambos casos postergo algo inmediato, mi placer inminente, por algo distante, el placer de otro o el placer de ese otro que en cierta forma soy yo mismo en cuanto sujeto futuro, "distante".

Esta afirmación de Sidgwick roza el inquietante tema de la identidad. ¿Quién está más lejos de mí? ¿El vecino para quien sacrifico mi placer ahora o yo mismo de aquí a algunos años, para quien también sacrifico mi placer inminente en nombre de un futuro al menos incierto? En el otro extremo de la argumentación moral, John Rawls sostiene en su *Teoría de la Justicia* publicada en 1971 que no se puede poner en la misma cuenta los placeres de distintas personas, como si ellas no fueran más que receptáculos indiferenciados de placeres intercambiables, algo así como "bolsas" de placeres. Las personas son únicas, incomparables. El utilitaris-

mo, según Rawls, no toma debidamente en cuenta la separación entre las personas.

En última instancia, para Rawls, mis estados de ánimo y los tuyos son incomparables justamente porque somos *personas*. Para devolver valor a la cuenta utilitarista de la felicidad, Derek Parfit acaba de sostener por su parte en *Razones y personas* que *no hay*, estrictamente hablando, personas, esto es "substancias" que estén detrás o debajo (*sub-stare:* la "substancia" está "debajo" de los accidentes) de los procesos humanos. Todo lo que hay son esos procesos. Ellos son, por tanto, perfectamente comparables unos con otros, sin que sea pertinente *a quién* pertenecen, porque la idea de un *quien,* la persona, es una "ficción". El argumento de Sidgwick en favor de la cuenta utilitarista vuelve, con Parfit, en una forma radicalizada (Derek Parfit, *Reasons and Persons,* Oxford, Oxford University Press, 1986).

El "dilema del prisionero"

Un rasgo común enlaza a las diversas ramas del utilitarismo: su *moderación.* Más que *convertir* al hombre, el utilitarismo pretende *expresarlo* en lo que tiene de mejor, sin violentar sus tendencias dominantes. Por eso se presenta como un *egoísmo ilustrado* al señalar, sobre todo a través de la sistematización de Sidgwick, que en la gran mayoría de los casos el interés propio, bien entendido, coincide con el interés general. Lo que se le está diciendo al lector no es que reniegue de sí mismo sino que sepa pensar en dirección de sí mismo; si lo hace, probablemente el conflicto con los demás desaparecerá. Sólo quedan afuera de esta síntesis entre el individuo y la sociedad las raras ocasiones propicias para el despliegue de las virtudes *supererogatorias,* cuando el indivi-

duo es invitado a sacrificarse por la sociedad en un acto de heroísmo. Pero lo característico de las acciones supererogatorias es que, siendo elogiables, no son exigibles: como las acciones más temerarias de la guerra, se ofrecen sólo a los "voluntarios".

El egoísmo ilustrado y la benevolencia hacia los demás son dibujados como dos circunferencias secantes cuyas superficies coinciden en casi todo, salvo en la pequeña porción reservada a la abnegación "supererogatoria".

Esta proposición ha sido ilustrada en el pensamiento utilitarista con el "dilema del prisionero" al cual nos hemos referido en la introducción. Recordemos que Juan y Pedro, cómplices en un robo, quedan detenidos a disposición del fiscal de turno al que llamaremos doctor Gómez. Entrevistándose con ellos por separado, el doctor Gómez le dice a cada uno de los acusados que enfrenta cuatro alternativas: 1. Si no acusa a su cómplice y éste no lo acusa a él, ambos saldrán libres por falta de pruebas. 2. Si acusa a su cómplice y éste lo acusa a él, ambos recibirán la mitad de la pena en su condición de coautores del delito que se les imputa. 3. Si Juan acusa a Pedro, pero Pedro no acusa a Juan, Pedro recibirá la totalidad de la pena y Juan saldrá en libertad por falta de pruebas. 4. Si Juan no acusa a Pedro, pero Pedro acusa a Juan, la totalidad de la pena caerá sobre Juan y la libertad será para Pedro.

Tanto Juan como Pedro, aislados en celdas separadas, son puestos por el doctor Gómez ante un dilema que deberán resolver buscando, naturalmente, lo que más los favorezca. Veamos entonces cómo razona Juan. Se dice, primero, que si no acusa a Pedro, corre el riesgo de caer en la peor de las alternativas que hay para él: la número 4. Si lo acusa, en cambio, puede ocurrirle 2 (la mitad de la pena) o 3 (su propia libertad). Situado en el mismo nivel de moral que Juan, Pedro hace el mismo razonamiento.

Juan y Pedro se acusan uno al otro para evitar entonces lo peor y el fiscal obtiene lo que quería, encerrándolos a los dos por el plazo que en verdad les corresponde en cuanto cómplices: la mitad de la pena.

Pero había una solución mejor para Juan y para Pedro. Si ninguno de ellos hubiese acusado al otro, los dos habrían salido en libertad. Si antes de delinquir hubiesen convenido en que, de ser detenidos, se eximirían mutuamente de responsabilidad, ambos habrían actuado con más eficacia en interés propio haciendo gala además de una virtud de la que demostraron carecer: la amistad.

He aquí un ejemplo que muestra cómo el obrar *peor* desde el ángulo moral —sin amistad "en las malas"— resulta al fin contrario al interés de quien lo hace. La deshonestidad (para con el amigo) ha sido después de todo un mal negocio para Juan y Pedro. El "dilema del prisionero" muestra un caso en el cual alguien deja de obtener lo mejor para él precisamente porque pensó nada más que en él.

El "dilema del prisionero" ha hecho correr ríos de tinta; tantos son sus vericuetos y variaciones. Se lo proyecta a veces a ejemplos más amplios. Los impuestos, para dar un caso. Si los ciudadanos obran frente a la obligación de pagar los impuestos como Juan y Pedro, al no pagar traerán como consecuencia la quiebra de la comunidad y, con ella, la de ellos mismos. Si todos pagaran, los impuestos podrían ser rebajados y todos se beneficiarían con las obras y servicios de la comunidad.

Dos temas anexos al "dilema del prisionero" han de ser destacados. Uno, la *confianza*. Juan, Pedro o los contribuyentes del párrafo anterior no obrarán de un modo responsable hacia los otros con vistas al interés propio si no confían en que los otros también hagan lo mismo. Una sociedad inmoral es también la sede de la desconfianza generalizada y termina por derrocarse a sí misma. De otro lado, puede

haber confianza cuando no abundan los "pasajeros gratis" (*free riders*), esto es, quienes se aprovechan de la solidaridad ajena para beneficiarse de ella sin brindar otro tanto. Los puntos 3 y 4 del "dilema", en que Juan se aprovecha de la benevolencia de Pedro o viceversa, así como el caso del que no paga impuestos mientras los demás lo hacen, son ejemplos de "pasajeros gratis".

Mesura y euforia

La tesis sobre la coincidencia entre el interés propio y el interés general que ilustra el "dilema del prisionero" habla de la moderación, de la mesura del utilitarismo. También lo hace esta observación de John Stuart Mill: el noventa y nueve por ciento de las acciones carece de connotación moral. Lo cual quiere decir que el utilitarismo limita sus propias recetas a los casos excepcionales en los cuales se plantea un dilema moral; nuestras opciones cotidianas no tienen que ver habitualmente con la moral. Cuando decido qué corbata usaré o si iré al campo o al mar este fin de semana, no ventilo un problema moral. Mill previene aquí contra el riesgo del *moralismo*, esto es, contra la transformación de problemas que son prácticos, económicos o de cualquier otra índole en problemas morales. En la retórica política es frecuente este tipo de distorsión. Cuando el problema es, por ejemplo, deteminar la eficiencia de una inversión, no es raro escuchar a quienes proponen una solución en vez de otra hacerlo en nombre de sagrados "principios", cuya vigencia, en rigor, no se halla en juego.

Pero en esos casos en que sí hay un dilema moral el utilitarismo reclama su condición de filosofia moral porque, si bien su conexión con el epicureísmo obliga a preguntar si

puede ser el placer, después de todo, un criterio "moral", el hecho es que solamente resultará más placentero obrar bien que obrar mal cuando el sujeto de la decisión moral sea sensible a lo que Mill y otros llaman las "sanciones internas", es decir, cuando posea la capacidad de sentir remordimientos por la falta moral y satisfacción por el deber cumplido. Sin esta clase de "sentimientos morales", se pierde de vista la decisión que convenga al mismo tiempo al interés propio y al interés general. Por ser insensibles a los requerimientos de la amistad, a las "sanciones internas" de la deslealtad, Juan y Pedro se perdieron al enfrentar el "dilema del prisionero".

Mill dice también que el interés de la posteridad, si bien difícilmente calculable, concierne a un utilitarista. He aquí otra muestra de la moderación de una corriente que reconoce las limitaciones de sus propios principios (el "mayor número", ¿no abarca acaso sólo a los vivientes y no a las generaciones que vendrán?) y que se anticipa incluso a las críticas de sus oponentes: al establecer que ninguna solución que ignore a las generaciones futuras puede ser justa por aplicación de lo que él llama "el principio del ahorro justo", *the just saving principle,* John Rawls entiende trascender al utilitarismo.

Son diversos los caminos a través de los cuales el utilitarismo modera y recorta sus propias afirmaciones. Uno, la distinción entre "utilitarismo de reglas" y "utilitarismo de la acción" —*rule-utilitarianism, act-utilitarianism*—. Según ella, como el utilitarista no puede estar calculando en cada caso, en cada "acción", la felicidad del grupo, debe limitarse a seguir ciertas "reglas" que aseguran por sí mismas el éxito de sus decisiones. Pero el utilitarismo se limitaría entonces sólo a la elaboración de un conjunto de reglas en vez de operar plenamente en cada caso, con lo cual quedaría a menor distancia del principismo.

También obra en un sentido limitante la distinción entre utilitarismo *directo* e *indirecto*. Supongamos que, en un caso dado, convenga al grupo ignorar el derecho de propiedad de uno de sus miembros porque de esa violación resultaría más felicidad general. Si siguiéramos tal criterio, seríamos utilitaristas "directos". Pero ocurre que, al hacerlo, debilitaríamos al mismo tiempo la credibilidad general del derecho de propiedad, de lo cual se derivarían males al fin mayores que el bien obtenido con la violación aconsejada por el utilitarista directo. Viene entonces el utilitarista indirecto a señalar que, aun cuando en el caso concreto nos privemos de la mayor felicidad general, tenemos que resignarnos a ello en función de la continua vigencia de principios y derechos benéficos para la sociedad.

Desde este punto de vista, cuando Juan Bautista Alberdi aconseja respetar la propiedad y otros derechos porque de su vigencia absoluta resultará el progreso, piensa como un utilitarista indirecto.

Todas estas distinciones han nacido en el seno del propio utilitarismo. Ello prueba su capacidad de autolimitarse, su mesura y moderación. Una expresión máxima de este espíritu se encuentra en las páginas finales de *Los métodos de la Ética*, de Sidgwick, cuando éste observa que muchas de las recomendaciones que derivan de la fórmula utilitarista no son empero aplicables porque, contradiciendo los hábitos ya formados de la sociedad en sentido contrario, y teniéndose que computar el acostumbramiento general a esa manera de ser como un elemento de la felicidad del conjunto —la comodidad de lo adquirido— y su pérdida como causa de infelicidad, el reformador utilitarista, si ha de ser fiel a su cuenta de felicidad, se ha de quedar sin la reforma. ¿Se quiere un ejemplo más agudo de conservatismo?

Como sostiene Hume en uno de sus ensayos, incluso los prejuicios han de ser respetados si de su remoción no resultaran consecuencias placenteras. Lo que pasa es que los pensadores de la tradición utilitarista no se ven a sí mismos como contestatarios sino como *fundamentadores* de la sociedad en la cual viven. Acostumbrados como estamos a otra tradición más pretenciosa que busca "empezar de nuevo" a partir de un pensamiento imperial —ya sea Descartes, Rousseau o Marx— los latinos no advertimos a veces que los anglosajones, conformes como están con las bases de su sociedad, lo que buscan al pensar es explicarla o incluso justificarla antes que sustituirla, llegando en los casos más extremos solamente a reformarla.

La mesura general de los pensadores utilitaristas contrasta con la euforia del pragmatismo de William James. Éste sostiene que, en tanto que los que él llama "racionalistas" creen que la realidad *precede* al observador desde toda la eternidad y el observador se limita a descubrirla con su razón, para el pragmatista la realidad es algo que se está haciendo con el observador, a la espera del futuro. Lo que llamamos "la realidad", sostiene James, ya ha sido en cierta forma "simulada" por nosotros, por nuestro sistema de percepciones, cuando declaramos conocerla. Veo en las cosas lo que busco en ellas, como si buscara en la multitud a la persona amada.

La verdad, según esto, no es algo *dado*, fuera y más allá del hombre, sino algo que el hombre engendra al percibir y actuar. Para el pragmatista, detrás de los hechos no hay nada. Pero el "racionalista" cree que detrás de los hechos hay algo decisivo —su "substancia"—. Según James no hay otra substancia que la acción del hombre, quien engendra esas mismas verdades que luego acata. Es que el

mundo no es algo que nos rodea y debemos descubrir, al que debamos adaptarnos. El mundo, dice James, "*es plástico*". ¿Se quiere afirmación más audaz contra la tradición del realismo aristotélico? Si el mundo es "plástico", es obra nuestra como los aerosoles o los videograbadores. La audacia de William James anticipa el "entusiasmo inmanente" de los norteamericanos. En vez de contemplar el mundo como los griegos, en vez de trascenderlo en busca de otro mundo como el Medioevo cristiano, el triunfalismo norteamericano que James anunció en 1907 quiere modelarlo como si fuera de arcilla o de "plástico".

Indicaciones bibliográficas

Puede encontrarse una amplia presentación del pensamiento utilitarista en Martín D. Farrel, *Utilitarismo, Ética y Política,* Buenos Aires. Abeledo Perrot, 1983, 384 págs. Véase en *Los pensadores de la libertad* los capítulos dedicados a Adam Smith y John Stuart Mill.

Por lo demás, los libros de Hume, Bentham, Mill, Sidgwick y James citados en el curso del capítulo son fundamentales para una comprensión del utilitarismo. A ellos habría que agregar otra obra de Hume, los *Ensayos* (*Essays Moral, Political and Literary,* Indianápolis, Liberty Classics, 1985) y los estudios de H. L. A. Hart sobre Bentham, *Essays on Bentham,* New York, Oxford University Press, 1982.

Cuando Rawls expone su propia refutación del utilitarismo al comienzo de la "Teoría de la justicia", escoge *Methods of Ethics,* de Sidgwick como la exposición sistemática de aquella doctrina. Esto indica que aún hoy el tratado de Sidgwick representa acabadamente al utilitarismo.

Quienes quieran seguir de cerca el grado de sofisticación del utilitarismo en nuestros días tienen por lo menos dos caminos. Uno, leer *Utilitarianism and Beyond,* editado por Amartya Sen y Bernard Williams, Cambridge, Cambridge University Press, y otro, recorrer las ediciones recientes de la revista *Ethics* (The University of Chicago Press). Una de ellas, de julio de 1986, está dedicada casi enteramente a un debate sobre la inquietante obra de Derek Parfit *Reasons and Persons,* ya citada.

VI. LA RAZÓN EN EL BANQUILLO

En los siglos XVII y XVIII, el hombre sustituye a Dios, como centro de la filosofía y la moral. Se pasa de un mundo *teocéntrico* a otro *antropocéntrico*. Algo similar había sucedido en Grecia a partir de Sócrates, pero la ruptura moderna es frontal. El teocentrismo de los griegos en tiempos de Homero o Hesíodo no era tan acentuado, por cuanto los dioses también formaban parte del mundo de los hombres. Cuando despertó el antropocentrismo, por otra parte, lo hizo en medio de la concepción englobante de la *Physis*, la Naturaleza, en cuyo seno maternal convivían sin extremo conflicto el politeísmo y el nuevo humanismo. El Renacimiento lleva más lejos la ruptura porque, de un lado, el Dios con el cual rompe es nada menos que el Dios judeocristiano, infinitamente superior al mundo del que lo separa el abismo de la Creación y, del otro, el hombre que se vuelve antropocéntrico tampoco se somete a la ley de la Naturaleza, cuyo dominio pretende a través de la ciencia y la técnica.

Tal ruptura, visible en cualquiera de los grandes pensadores del Renacimiento y del siglo XVIII, de Maquiavelo a Rousseau y de Descartes a Hobbes o Kant, dejó hondas huellas en el alma europea. Por una parte, creó una sensación de miedo o culpa que reclamaba la búsqueda de nuevos refugios. Por otra, empujó a excesos tan notables como la Revolución Francesa, suscitando poderosas nostalgias

que sirvieron de base a idealizaciones "reaccionarias" del pasado.

El hombre que se rebela contra el teocentrismo, el nuevo Prometeo, cree disponer de un poderoso instrumento de liberación: su razón. Presupone que la razón faculta a todos los hombres a coincidir en torno de ideas claras y distintas; cree que ella abre sin distinciones de clase, condición ni origen un horizonte de progreso social y de ventura personal. La fe en la razón termina por promover excesos en su nombre. Es entonces que, a la vista de los excesos de la razón —"El sueño de la razón produce monstruos", reza la famosa colección de Goya— nace un poderoso movimiento en busca de las dimensiones olvidadas del ser humano: de sus sentimientos, de sus raíces, de su nacionalidad. De aquello que lo caracteriza como "este" o "aquel" hombre y no ya como "el" hombre, abstracto, geométrico y universal. Por diversas avenidas, el *romanticismo* combate al racionalismo en el siglo XIX.

La batalla entre racionalistas y románticos concierne al continente europeo. En Inglaterra y en los Estados Unidos, porque no hubo extremo racionalismo, no hizo falta extremo romanticismo. Decía Ortega y Gasset que la clave del éxito de los ingleses es que "no les sobra inteligencia". Que tienen sólo la necesaria. Digamos al menos que procuran seguir el consejo de Kipling: pensar, sin hacer del pensar la meta. En el continente europeo, la fe en la razón alcanzó el nivel de un entusiasmo religioso; en Inglaterra, vino moderada por el empirismo. El propio utilitarismo, que acabamos de recorrer, al exigir que toda idea, para ser aceptable, tenga que probar su utilidad, somete las ocurrencias de la razón al examen de la experiencia. Por eso pudo escandalizarse el liberal Edmund Burke con lo que pasaba en Francia en nombre del liberalismo, al escribir sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. En ambas

márgenes del Canal de la Mancha se predicaba la libertad. Pero las libertades inglesas —en plural— son el fruto de siglos de historia, son la acumulación de reformas limitadas y concretas, en tanto la libertad francesa —en majestuoso singular— es un teorema de geometría política asentado sobre el papel. "Revoluciones caligráficas" llamó Alberdi a este tipo de declaraciones. Racionales, no racionalistas, los anglosajones no podían aceptar que sus dos revoluciones, la inglesa del siglo XVII y la norteamericana del siglo XVIII, fuesen comparadas con la Revolución Francesa. Aquéllas remataban largos procesos. Ésta pretendía recomenzar la historia, desde cero.

Variaciones del romanticismo

Los desafíos del romanticismo al racionalismo corren por caprichosos senderos en el siglo XIX. A veces, lo que apreciamos a simple vista es la *exacerbación* del racionalismo. Podría decirse que un principio comienza su autonegación precisamente al volverse extremoso y, finalmente, inaceptable. Éste es el caso de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Discípulo infiel de Kant, Hegel libera a la razón de los cautelosos límites que aquél, seguidor en esto de Hume, le había impuesto. En Hegel, "todo lo racional es real y todo lo real, racional". El Estado y la Historia son las encarnaciones concretas de la Razón. Hegel cree haber penetrado el misterio mismo de la evolución o, si lo dijéramos en términos religiosos, el misterio mismo de la Divinidad. Dios, omnipotente pero no omnisciente porque necesita del hombre para saberse a sí mismo, proyecta la ascendente autoimagen que va obteniendo en los pueblos dominantes de la Historia, por etapas sucesivas. Corresponde al "último pueblo" hacer oír la voz más reciente de Dios. De

ahí a la glorificación del poder y del imperio, no hay sino un paso. Napoleón inspira a, y Hitler se prenuncia en, Hegel. Aunque él mismo no franqueó el límite del totalitarismo —las ideas extremas nacen a veces en mentes moderadas—, Hegel es uno de sus padres. Si Dios o el "Espíritu Absoluto" —como lo llama Hegel— se va encarnando sucesivamente en los pueblos imperiales —Atenas, Roma... hasta llegar a Alemania— éstos adquieren el derecho irrebatible de ordenar la Historia. ¿Cómo? Por la sangre y el fuego.

El romanticismo o, mejor, el prerromanticismo de Hegel adquiere en Karl Marx, a través de la mediación ateísta de Feuerbach y con la involuntaria ayuda del análisis económico de Adam Smith y el igualitarismo de los socialistas utópicos, un carácter definido. Si bien Marx retiene, de un lado, el uso y abuso de la razón y de la Filosofía de la Historia que le viene de Hegel, del otro acoge plenamente uno de los rasgos típicos del romanticismo: la denuncia, el desencantamiento de la razón. Si en vez del Espíritu Absoluto que se encuentra a sí mismo a través de la Historia, lo que cuenta es la Materia que evoluciona hasta rematar en el hombre, éste es rebajado del pedestal semidivino del racionalismo a la humilde condición de "simio superior" donde lo pone el inglés Charles Darwin, quien supo satisfacer las dos pasiones contradictorias del siglo XIX: de un lado, la pretensión de rigurosa ciencia que le venía del racionalismo; del otro, el uso de la ciencia para humillar a la razón.

Podría trasponerse aquí la observación de Tocqueville respecto del rol de la religión entre los anglosajones y en el Continente. En el primer caso, la religión y la libertad se aliaron: el resultado fue la moderación. En el segundo se combatieron: el resultado fue la aparición de dos fanatismos, religioso uno y antirreligioso el otro. De un modo análogo, entre los anglosajones la autolimitación de la razón

permitió instalarla al mando "republicano", no autoritario, de las tradiciones, pero en el Continente la razón quiso ser despótica, suscitando como reacción un inmenso esfuerzo por desprestigiarla.

Medio siglo después de Hegel, Nietzsche empujó la desmesura del racionalismo más allá de sus fronteras, convirtiéndola en la desmesura del voluntarismo, de la "voluntad de poder". El nuevo Prometeo ya no será la Razón sino la Voluntad encarnada, capaz de trascenderse a sí misma en dirección del Superhombre. Darwin es, por decirlo así, proyectado hacia adelante. Lo que ahora vendrá en medio del "Eterno Retorno de lo Mismo" (Heidegger hallaría difícil conciliar los dos principios nietzschianos de la Voluntad de Poder y el Eterno Retorno de lo Mismo, del superhombre y el tiempo circular, en su monumental estudio sobre Nietzsche) es una nueva etapa biológica destinada a consagrar el sometimiento de los meros hombres a una raza de superhombres... Por otro camino, desde aquí también se arribaría a Hitler. Cuando Nietzsche proclama que "Dios ha muerto", quizá lo que en verdad anuncia es la muerte del Hombre, con mayúscula, en cuanto ya no será posible sostenerlo en este nivel de suprema pretensión.

Hegel desnivela al hombre a partir de una fe exagerada en su razón. Nietzsche, a partir de una fe exagerada en su voluntad. De una manera o de la otra, ambos encarnan el espíritu fáustico alemán. Pero Freud, como Marx, trabaja en el otro extremo de la cuerda romántica al desprestigiar a la razón, destacando los factores irracionales que la condicionan. El hombre es libido, pasión de vida o pasión de muerte, y la razón apenas un epifenómeno cuyo fin es justificar o instrumentar sentimientos poderosos, inconscientes.

Tampoco el hombre es racional para Pareto y los "maquiavelistas". Mientras Marx golpea al mundo liberal y

burgués desde la izquierda, Pareto lo hace desde la derecha al señalar que aquello que nos mueve no es la razón sino "residuos" o tendencias ancestrales (uno de los cuales, "el residuo de las combinaciones", invita a razonar, en tanto el otro, "el residuo de la preservación de los agregados", mueve a conservar). Pareto sostiene asimismo que la aspiración democrática del gobierno de la mayoría es utópica por cuanto los seres humanos no son iguales. Una elite los gobierna *inevitablemente.* Esta elite puede renovarse o quebrarse, pero en este último caso no la habrá de suceder la igualdad sino una nueva elite. La "circulación de las elites" es el argumento incesante de las revoluciones.

Las reacciones contra el racionalismo son múltiples en el siglo XIX y en los albores del siglo XX. Podríamos haber estudiado por ejemplo a los reaccionarios franceses, a otros maquiavelistas como Mosca o, en el límite, a Sorel y Lenin —combinaciones estos dos de Marx con Maquiavelo—, pero el objetivo fue sólo mostrar algunos casos ejemplares para ver después cómo el siglo XX, con penoso esfuerzo, llega a restablecer una fe (moderada) en la razón.

De Hegel y Marx a Karl Popper

Tanto Hegel como Marx fueron *historicistas* porque creían haber comprendido el curso secreto de la Historia. Desde ese saber supremo dictaban sus cursos o sus libros al común de los mortales.

Popper los refuta en *La miseria del historicismo,* que hizo conocer en 1936. El argumento central de Popper contra el historicismo alcanzó su forma plena, sin embargo, más de veinte años más tarde en el apéndice a su *Lógica de la Investigación Científica.* Helo aquí con palabras del propio Popper: "1. El curso de la Historia está fuertemente in-

fluido por el crecimiento de los conocimientos. 2. No podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos. 3. No podemos predecir, por lo tanto, el curso futuro de la Historia".

No obstante, ha sido una constante del siglo XIX no sólo la pasión romántica por la historia, en oposición a la concepción abstracta del hombre del racionalismo, sino también la tentación, esta vez secretamente racionalista, de adivinar la historia mediante claves proféticas susceptibles de dar a sus poseedores el derecho de dirigir a los pueblos. Popper hizo ver que de Heráclito en adelante la declaración filosófica de que todo es cambio e historia esconde la voluntad de descifrar y dominar eso mismo que se declara. Gran parte de la atracción del socialismo reside en el hecho de que convenció a millones de personas de que era la visión avanzada de un futuro inevitable. El historicismo lleva a sostener que los hombres, no pudiendo evitar ese futuro profetizado, pueden en cambio acelerarlo o facilitarlo como si fueran "parteras de la Historia" (Marx).

La crítica de Popper a Hegel y a Marx es parte de una concepción más amplia de la verdad que puede apreciarse en *Conjeturas y refutaciones,* así como en la tesis antihegeliana de *La sociedad abierta y sus enemigos.* Según definimos a la verdad, así será nuestra idea de la sociedad y el hombre. Nace de este modo una *epistemología de la democracia.* Si la verdad histórica, filosófica o moral es algo que alguien *posee*, ese alguien negará a los demás el derecho al debate. Si es, en cambio, algo que nadie posee pero todos buscan, ella iluminará desde lejos un debate constante ("conjeturas" seguidas de "refutaciones") del cual nadie será excluido (¿con qué derecho?) y a través del cual, como en el debate científico, el saber humano avanzará gradualmente. Heidegger dijo que si algún día

se descubriera la verdad, ese día se acabaría la filosofía. También se acabaría la democracia. Ello no obsta a la búsqueda constante de la verdad. Como otros valores supremos —la justicia, la belleza, el bien...— la verdad nos llama desde un horizonte finalmente inalcanzable. Pero al ir hacia ella no lo hacemos desde el *relativismo*, según el cual cada uno tiene "su" verdad, sino desde la *humildad* cognoscitiva: sabiendo cada uno que hay una sola verdad, también sabemos que el acceso a ella es limitado en función de nuestra condición "humana", esto es, imperfecta. El hombre es *homo* y esta voz latina proviene de *humus*: "tierra", polvo...

También le sirve a Popper como a su amigo Hayek este argumento acerca del limitado acceso a la verdad para refutar la pretensión de los planificadores o "ingenieros sociales". La pretensión de una ingeniería social "holística" (del griego *holos*, "todo", a su vez fuente del inglés *whole*, "todo", y de *holly*, "sagrado": el tecnócrata es el nuevo Sumo Sacerdote) es utópica porque el planificador tampoco puede prever los avances del conocimiento y los sorprendentes giros de la espontaneidad social que harán obsoletos sus propios presupuestos. Sólo es posible una ingeniería social "fragmentaria", con su trabajoso ritmo de pruebas y errores, que deje abierto el campo a las (imprevisibles) innovaciones.

Como se ve, la refutación de Popper a Hegel y Marx implica el regreso a una confianza *limitada* en la razón. En vez de regir desde altas cumbres, la razón se pone a trabajar duramente en el valle de las conjeturas y las refutaciones, y esto al punto que, para Popper, no es proposición "científica" sino "dogmática" aquella que no pueda ser refutada. Yo no puedo refutar que el mundo va a ser socialista o ario. ¿Cómo podría hacerlo? Tampoco podría refutar que en algún planeta existan unicornios. Sólo es científica la propo-

sición refutable. Lo que ocurre es que, por ahora, no le hemos encontrado su refutación. Por eso la tenemos provisionalmente por verdadera (conjetura). Pero el avance del conocimiento consistirá en refutarla oportunamente, en marcha hacia nuevas fronteras.

Lo que han hecho Hegel y Marx es ofrecer a la Humanidad nuevas "verdades reveladas", no ya por un ángel sino a través de un método al que asignan un carácter infalible y, por lo tanto, sobrehumano. El hegelianismo y el marxismo son *religiones seculares*. Como veremos al tratar con Heidegger, el sentido originario de la palabra "verdad" es "revelación". Cuando el que revela es Dios, todavía el hombre puede administrar lo que le ha sido revelado desde lo alto, por encima de él, sin perder de vista sus propias limitaciones. Cuando el que revela es un hombre, ¿cómo evitar su divinización?

De Nietzsche a Martin Heidegger

Desde la perspectiva de Martin Heidegger, el voluntarismo de Nietzsche tiene un significado preciso: anuncia el *fin de la Metafísica*. En sus primeras meditaciones sobre el mundo y las cosas, los griegos usaron dos modos del verbo *ser:* los seres que vemos por ahí, es decir, los "entes" (con el plural *ta onta*) y el hecho de que los seres o entes *son*, el "ser de los entes" (con el singular *to on*). Lo que importa es el ser de los entes, lo que los hace ser y "presentarse" ante nosotros. "Estar presente" alude a una relación temporal (el presente como *ahora*) y a otra espacial (el "estar presente" es estar *aquí*). El ser "hace presentes" a los entes como el sol al paisaje, pero no es él mismo un ente. Esta distinción fue intuida por los filósofos presocráticos, en particular por Anaximandro, Heráclito y

Parménides. A partir de Platón y Aristóteles, empero, se dejó de imaginar al Ser como si fuera la condición de los entes (que no es en sí mismo un ente) y se lo empezó a imaginar como otro Ente, eso sí, con mayúscula. Había comenzado la Metafísica. La Metafísica cosifica al Ser, convirtiéndolo en el Gran Ente. Después de ella, la Teología cosifica a Dios. Por eso Occidente, que es la tierra de la Metafísica, también es la tierra de un gran ocaso o declinación: el crepúsculo de la intuición del Ser en cuanto Ser. Occidente es el lugar por donde el sol se pone, la "tierra de la tarde", el olvido del Ser, Heidegger escribía no mucho después de Oswald Spengler y su *Decadencia de Occidente* (lo cual corresponde históricamente a la decadencia del poderío alemán después de la Primera Guerra Mundial). En tanto Hegel y Nietzsche reflejaron el ascenso, Spengler y Heidegger expresaron el descenso alemán.

Al pronunciar solemnemente el agotamiento del ciclo del hombre y el nacimiento del superhombre, el fin de la razón y el comienzo de la Voluntad de Poder, Nietzsche es, desde la perspectiva de Heidegger, quien heralda el fin de dos mil años de Metafísica. ¿Qué hay que hacer, entonces? Heidegger propone volver a los griegos en busca del Ser perdido. Como ha anotado el comentarista heideggeriano Jean Beaufret, quizás el olvido del Ser en el cual ha incurrido la filosofía de Occidente no sea un olvido (nuestro) del Ser, sino un olvido (del Ser) de nosotros. Lo olvidamos porque nos olvidó. Pero los filósofos presocráticos llegaron a pensarlo. Una etapa decisiva en el camino de Heidegger es, por ello, su estudio del pensamiento primigenio de los griegos. En 1950 publicó *El fragmento de Anaximandro* como parte de sus *Caminos del bosque* (*Holzwege,* senderos que, como los del bosque, "no llevan a ninguna parte" porque el que camina en ellos *ya está en ellos,* que es donde quiere estar). Cuatro años más tarde publicó el análisis de dos frag-

mentos de Heráclito (*Logos* y *Aletheia*) y uno de Parménides (*Moira*).

El fragmento de Anaximandro, que es el texto más antiguo de la filosofía occidental, nos dice que "allí donde los seres tienen su origen, allí también han de pasar, ya que se pagan premios y castigos unos a los otros por su injusticia, según el tiempo establecido". La idea es que el Ser ilumina y "hace presentes" a los seres, dejándolos después en sombras. El "castigo a su injusticia" que los nuevos seres ejecutan contra ellos al reemplazarlos les corresponde, por otra parte, porque pretenden persistir en el ser más allá del tiempo establecido. Tu injusticia, la mía, es que queremos vivir para siempre; lo justo sería que dejáramos nuestro lugar bajo el sol del Ser a otros, que supiéramos irnos para que ellos vengan.

Las consecuencias del fragmento son múltiples (explican por ejemplo por qué, contra los abortistas, la vida nueva tiene *más* derechos que la vida adulta) pero en este caso lo que quiere señalar Heidegger es el modo cómo los seres, en plural, dependen del Ser en singular, cuya naturaleza es misteriosa porque él no se muestra nunca como es sino detrás del disfraz de los seres o entes a los cuales ilumina. Por ello, cada vez que el Ser se manifiesta, también se retira detrás del ente en el que se manifiesta. He aquí una resonancia kantiana; lo que las cosas son en sí, su *noúmeno,* es anunciado a, pero no conocido por, los hombres.

Pero la misión del hombre y de su *Logos* o palabra es, sin embargo, recoger las visiones del Ser, dar testimonio de ellas y guardar esos testimonios en su memoria. Originariamente *Logos* significó "cosechar y guardar en el granero" (verbo *legein*). Heráclito dice en uno de sus fragmentos que "Uno es Todo". Podría traducirse al Ser por el *Uno*. Los entes son múltiples. El Ser es único, pero el *Uno que es Todo* y no, como se supuso después, un Ser

superior y eminente entre los demás seres. Es en torno de este fragmento que Heidegger subraya el destino del hombre como testigo del Ser, como segador y cuidador de la gran cosecha de lo que el Ser hace presente. El hombre crepuscular de Occidente olvidó este destino cuando se puso a errar por el desierto de la Metafísica...

Finalmente, *aletheia*, la verdad, es mencionada por Heráclito al preguntar: "¿Cómo es posible esconderse delante de lo que nunca se pone?". Etimológicamente, *aletheia* no describe una "relación", como se pensó después al traducírsela por el latín *veritas,* "verdad" (la correcta relación entre un objeto y un sujeto), sino un "acontecimiento", el hecho de que algo que estaba oculto (*lethos*) deje de estarlo (*a-*). El Ser vuelve verdaderas las cosas al des-ocultarlas: las hace brillar. Ellas no podrían ocultarse de lo que, como el sol, "no se pone nunca". La traducción correcta de *aletheia* sería por ello "re-velación" (que lo que estaba velado deja de estarlo) o "a-sombro" (que algo emerge súbitamente de las sombras, deslumbrando al observador). El auténtico pensador acecha a la verdad como el cazador a su presa, tratando de sorprender el momento en que ella se manifiesta. Pero, como ya vimos, el Ser se oculta tras esa misma cosa que él revela, induciéndonos al olvido en el cual cayó Occidente.

De estas investigaciones, Heidegger extrae nuevos sentidos para la Filosofía, la Poesía y la Técnica. El filósofo tendrá que aprender otra vez a *pensar,* esto es, a acechar al Ser. El poeta es aquel que nunca perdió el sentido del "a-sombro" ante el mundo, es el memorista de las palabras "originarias", tal como por primera vez se pronunciaron. En cierta ocasión alguien gritó por primera vez "mar", o "flor", o "pájaro"; poeta es aquel que no lo ha olvidado. (¿No es ésta la impresión que produce la lectura de los poemas de Borges, por ejemplo?) El filósofo y el poeta

marchan juntos. Heidegger dedicó buena parte de sus últimas reflexiones a la poesía, lo mismo que a cierta aproximación a Oriente, cuya cultura parece conservar el silencio deslumbrado frente al Ser. Otra cosa es en cambio la Técnica, porque en ella el hombre moderno llama "pensar" al mero "calcular". Esto es, al uso de la razón no ya para *conocer* sino para controlar o *dominar*. Es que la Metafísica desemboca, o lleva adentro, una voluntad de poderío. El panorama del hombre-poderoso, ya no pensador, induce a Heidegger a negras profecías en su meditación sobre "La cuestión de la Técnica".

En este punto se aprecia en Heidegger un giro comparable al de Popper en dirección de la humildad cognoscitiva. Lejos de ser un imperialista de la razón, el hombre es en Heidegger tan sólo un testigo balbuciente —e infiel— del Ser. Pero en Heidegger se aprecian al mismo tiempo perspectivas pro- y anti-modernas. Es pro-moderno, como lo ha observado Maslow, que Heidegger, sobre todo en *El Ser y el Tiempo* publicado en 1927, centre su análisis en la "existencia" del hombre, esto es, en *esta* vida. Lo que hay, por lo pronto, es mi vida. La inmanencia corre delante de la trascendencia. Pero ante la vida, metido como está en la tormenta alemana, Heidegger no siente *entusiasmo* sino *angustia* inmanente. Y esto ya no es moderno. Cuando expone sus dudas acerca de las perspectivas de la técnica, con su amenaza de hongos nucleares, tampoco es Heidegger moderno. Podría insinuarse que aquello mismo que norteamericanos como Maslow recibirían con entusiasmo —que lo que hay, por lo pronto, es mi vida— llegó primero al existencialismo bajo la forma de la angustia ante la pérdida de la perspectiva trascendente —que lo que había, por lo pronto, era algo más allá de mi vida— que consoló por siglos al hombre europeo.

El universo de Sigmund Freud está compuesto por personas enfermas a las que hay que curar. Lo que Freud percibe es un *mal* —la enfermedad— del que hay que liberar a sus víctimas. Ello se obtiene buscando en el *pasado* las claves del mal. Freud mira al pasado en busca de claves, como lo hicieran los historiadores y los historicistas de su mismo siglo. Su objetivo es *des-enfermar* o curar a quienes carecen de salud. No hay en Freud una definición rigurosa de qué es la salud o la normalidad de la cual sus pacientes están privados. A veces se tiene la impresión, al leerlo, que todos estamos más o menos enfermos; neuróticos cuando no psicóticos.

En pleno siglo XX, el norteamericano Abraham Maslow parte de premisas distintas, casi opuestas. Su objetivo es descubrir cómo y por qué son felices quienes lo son, para ofrecer en seguida la receta al resto. Su universo es el de la vida plena y satisfactoria que algunos llevan y que todos debieran llevar. Pero la clave para entender no es el pasado sino el *futuro*, por cuanto la persona radiante, feliz, es aquella que, una vez que ha logrado cubrir sus necesidades básicas, comunes a todos —la seguridad, el afecto, el respeto...— se lanza *a ser ella misma,* un ser único, a través de *proyectos*. El ser feliz es aquel que concibe y ejecuta proyectos de autorrealización en cuyo transcurso obtendrá un número alto de "experiencias-cumbre" (*peak-experiences*) que serán para él breves "cielos en la tierra". El ser feliz es aquel que acepta el riesgo de vivir, la aventura de entrar en lo desconocido en busca de sus propios límites. El enfermo es el que se queda en el camino, vuelto hacia el pasado o detenido en el presente. El enfermo vive su vida como una pesada herencia. Así como el ser sano o normal es apenas un

telón de fondo en Freud, cuya atención va al ser enfermo, ocurre lo inverso en Maslow y aquella parte de la psiquiatría contemporánea que lo continúa; en este caso, quien ocupa el centro del escenario es el ser sano, pleno, feliz, en tanto la enfermedad es sólo una categoría residual; el coro, ya no el protagonista.

Con Maslow y sus sucesores se completa el ciclo de significaciones de la palabra *salud.* Si ella comenzó por pasar de lo temporal a lo eterno para significar "salvación" (*salus aeterna*), ahora la salvación vuelve a ser la salud, con sus microcielos aquí abajo, a la que se persigue con tanto empeño como a la "salud eterna" de otros tiempos.

Es grande la influencia de Maslow sobre Robert Nozick, cuya idea de que cada ser humano es único, y por eso cuenta ("que tú existas hace una diferencia"), tiene su raíz en Maslow (*El hombre autorrealizado* de Maslow data de 1968; las *Explicaciones filosóficas* de Nozick, de 1981; Maslow es lectura preferente en los cursos de Nozick). En ambos estalla, por así decirlo, la concepción de la vida que caracteriza a la cultura norteamericana. El "entusiasmo" —*en Theós:* el "entusiasta" cree estar "en Dios", endiosado— fue por siglos "trascendente" al apuntar hacia la otra vida. Con el descubrimiento puritano de esta vida como instancia determinante, ella pasó a ser estimulante, fascinante aunque aún en función de la otra —yo me salvo *en* este mundo *hacia* el otro—. Pero en el continente europeo la inmanencia se firmó *contra* y no *con* la trascendencia, de modo tal que, al irrumpir en las visiones intelectuales de un Freud o de un Heidegger, se vestiría de negro. En el continente la inmanencia comenzó a vivir bajo el peso del luto por el cielo perdido. Sólo en la cultura norteamericana se afirma al fin con espíritu triunfante. Al no tener que atacar la religión, al hacerla cabalgar a su lado, la cultura puritana anglosajona ha conseguido pasar de la trascen-

dencia a la inmanencia sin traumas y sin culpas. Todavía hoy, la afirmación de un *entusiasmo inmanente* se logra en Maslow o en Nozick sin crítica evidente a la perspectiva religiosa de la trascendencia. No es algo "contrario a" sino "distinto de" ella, no es necesariamente incompatible con ella.

De Pareto a Raymond Aron

He elegido a Raymond Aron como el último de los representantes del regreso a la fe (limitada) en la razón en el siglo XX, no porque se "oponga" a Pareto sino porque en cierta forma lo "rescata". Pareto es con Weber, Tocqueville y Marx, una de las principales influencias sobre Aron, quien los expuso a todos ellos en su magistral *Etapas del pensamiento sociológico*. Pero la influencia fundamental sobre el pensamiento de Aron es Kant. Hijo de Francia y de la cultura alemana, Aron es un intelectual europeo que llega a una sazonada fe en la razón sin haber pasado previamente por influencias anglosajonas importantes. Por eso se da en él con plena fuerza el impacto desgarrador de la batalla entre el racionalismo y el romanticismo.

Habiendo tenido que pensar en medio de una Sorbonne casi totalmente entregada a Marx, contemporáneo del imperio intelectual de Sartre, víctima antes que eso del apogeo nazi, Aron consigue salvar primero y replantear después la fe moderada en la razón de Kant y los "liberales doctrinarios" franceses. Suyo es el intento por preservar la herencia de Montesquieu y Tocqueville en medio del oleaje de las posiciones extremadas. De aquí surge, si no un *optimismo* a la manera norteamericana respecto del hombre y sus proezas racionales, al menos una *esperanza* que se niega a dejar el campo al nihilisimo o el fanatismo dominantes.

Para apreciar el espíritu de Raymond Aron frente a las contradicciones de su tiempo, nada mejor que reproducir algunos pasajes de las *Memorias* que publicó en 1983, poco antes de su muerte:

"A medida que los medios de producir y de destruir se multiplican, a medida que los sistemas de comunicaciones, de cálculo, de inteligencia artificial sobrepasan todas las ficciones, sus creadores temen haber actuado como aprendices de brujos. De todas partes, los profetas nos rodean; los voceros del Club de Roma, los obsesos por las armas nucleares, los aterrorizados por la polución o por la explosión demográfica, todos ellos profetizan el Apocalipsis. No faltan por cierto los mensajeros de la Mala Nueva. No necesito ni de Nietzsche ni de Heidegger para saber que el devenir de la Humanidad no obedece a la Razón. Ninguna de estas angustias carece de fundamento. En revancha, frente a los apocalipsis posibles, frente a las amenazas que se ciernen sobre la Humanidad, yo sé dónde buscar la fe y la esperanza. Contra los males de la civilización industrial, las armas nucleares, la polución, el hambre o la superpoblación, no poseo el secreto de los remedios milagrosos. Sé, en cambio, que las creencias milenaristas o las abstracciones conceptuales no servirán de nada; prefiero la experiencia, el saber y la modestia. Si las civilizaciones, tan ambiciosas como precarias, habrán de concretar en un futuro distante sus mejores sueños, ¿qué otra vocación universal podría unirlas fuera de la Razón?" (*Mémoires,* París, Julliard, 1983, págs. 728-729).

¿Qué mejor testimonio que éste del fatigado regreso del hombre europeo-continental al suave imperio de la Razón... razonable? Despedida final, las *Memorias* de Aron culminan en estas palabras que dedicó a sus seres queridos: "Gracias a ellos, acepto la muerte —lo cual es fácil— pero también antes de ella las presiones de la enfermedad y la

edad —lo cual es más duro—. Recuerdo una expresión que usé cuando tenía veinte años: 'Obtener la salvación laica'. Con o sin Dios, nadie sabe al terminar la vida si se ha salvado o perdido. Gracias a ellos, recuerdo aquella fórmula sin temor ni temblor" (ob. cit., pág. 751).

La tortuga y la liebre

Lo que hemos visto en torno de "La razón en el banquillo" es y no es lo mismo que en "Las variaciones del utilitarismo". Tanto el camino de Europa continental como el camino del mundo anglosajón llevan al mismo punto: la irrupción de la modernidad en cuanto *entusiasmo inmanente,* por oposición no sólo al *entusiasmo trascendente* del Medievo sino también al equilibrio (*phronesis*) o *"apatía"* inmanente de los griegos. La modernidad es la síntesis de griegos y medievales a través del nacimiento de la idea de "salvación" primero y a través de su proyección a este mundo después. Los griegos querían adaptarse serenamente a este mundo, aspiraban a una "a-patía" (ausencia de pasiones) dentro del mundo (in-manente). El Medievo se entusiasmó después con lo trascendental, con el otro mundo. Nuestro tiempo los sintetiza a ambos al entusiasmarse con este mundo.

También la modernidad se identifica en cierto modo con la Ética en cuanto disciplina emancipada, independiente, que ya no necesita derivar de la Física, la Metafisica o la Teología, para instalarse en la conciencia autónoma de los individuos.

Pero Europa continental y el mundo anglosajón difieren por el curso que tomaron en busca de esta misma meta. En Europa continental el espíritu moderno nació al margen, podría decirse *contra*, de la religión predominante. En el mundo anglosajón, nació *con* ella. La modernidad es, en Europa, ruptura revolucionaria. En el mundo anglosajón

es *tradición* —igual a *tradere:* algo que se "trae" de la anterior generación—. Al oponerse a la conciencia religiosa, la ética de Europa continental se extremó ella misma, extraviándose a través de pseudo-religiones como las que profetizaron Hegel, Marx o Nietzsche. El movimiento hacia lo moderno de los alemanes y los franceses fue de este modo oscilante, como el andar de alguien a quien deprime o exalta la embriaguez de la emancipación. Una emancipación que ingleses y norteamericanos lograron de la mano de esa misma religión de la cual se emancipaban. Por este contraste conocemos también por qué los siglos XVIII y XIX, cuando se explaya la modernidad, son los siglos en que el ancestral dominio de Europa continental sobre la historia de Occidente —Grecia, Roma, España, Austria, Francia, Alemania...— es sustituido por los imperios anglosajones.

Las dos trayectorias terminan por unirse, pero la modernidad adviene junto con el desplazamiento del eje de la Historia del Continente a Gran Bretaña y los Estados Unidos. Al haber mantenido la continuidad de una tradición, al hacer la revolución *a través de la evolución,* los anglosajones pasaron a ocupar el centro de Occidente. Al demorarse porque sus revoluciones intelectuales y políticas fueron más lentas que la evolución, Europa continental perdió esta carrera. La tortuga venció, una vez más, a la liebre.

Lo mismo ocurre en el campo político. La modernidad exigía el paso de los regímenes absolutos a la democracia. Tanto la revolución inglesa de 1688 como la revolución americana de 1787 dan ese paso sin romper con las instituciones tradicionales. Locke es, en ambos casos, el padre de la Constitución. Europa continental se bambolea en cambio de un extremo al otro, de Luis XIV a Robespierre, de Bismarck y el Kaiser a la República de Weimar y de ésta a Hitler, sin hallar su equilibrio sino a partir de la Segunda

Guerra Mundial, cuando se estabilizan los regímenes moderados en lo político y cuando, en lo intelectual, pasan a predominar las actitudes mesuradas a la manera de Raymond Aron. A tiempo para acoger la modernidad, Europa continental no evita hacerlo después del mundo anglosajón. El nuevo espíritu, el amor y el entusiasmo por la salvación en esta vida, irrumpe entonces como el principio del nuevo imperio norteamericano. La pesada carga que el nuevo imperio impone a las naciones es entrar en la modernidad *después* de él y en cierta forma *detrás* de él. Pero ésta es la única alternativa para quienes no quieran quedar afuera de la civilización, como nuevos bárbaros del siglo XX. La única manera de *no quedar afuera* de esta carrera es empezar *perdiéndola*, con la secreta esperanza de mejorar gradualmente de posición. La Latinidad no tiene otro modo de competir con los anglosajones que haciéndoles una reverencia, como lo hicieron los japoneses en 1945, como los propios anglosajones lo habían hecho con griegos, romanos y franceses desde el fondo de la historia.

Después de lo dicho, no ha de asombrarnos que los próximos pensadores por examinar en su carácter de representantes más notables de las ideas morales en el mundo actual sean, sin excepción, anglosajones. Tanto los norteamericanos Rawls, Nozick y Dworkin como el inglés Hart continúan una tradición que nunca se interrumpió, mientras sus equivalentes europeos, de Montesquieu a Tocqueville y de Kant a Aron, fueron islas o refugios en medio de un mar embravecido, ingobernable.

Indicaciones bibliográficas

Nada más recomendable sobre Hegel que leer sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid, Revista de Occidente, 1953, dos tomos), particularmente las dos *Introducciones,* General y Especial

(págs. 20-227). Allí se explaya majestuosamente su idea del Espíritu Absoluto que se va conociendo a sí mismo a través de una sucesión de pueblos ejemplares. De Marx, el más apretado resumen es su *Manifiesto del Partido Comunista* (con Engels), Buenos Aires, Editorial Anteo, 1985. Más allá, habría que ir al *Capital* (Everyman's Library, London, 1962). Una buena antología es Karl Marx, *Sociología y filosofía social*, Barcelona, Ediciones Península, 1968. Sobre Marx recomiendo especialmente Jean-Yves Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus Ediciones, 1962, para seguir la evolución del Marx joven al Marx adulto, en tanto Raymond Aron en *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Editions Gallimard, 1967, págs. 141-221, ofrece el mejor resumen que conozco del pensamiento económico y político de Marx.

No querría dejar pasar el estudio que dedica a Hegel Friedrich Meinecke en *La idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, págs. 351-379.

El primer punto de referencia bibliográfica para Karl Popper y su refutación del historicismo es, por supuesto, *La miseria del historicismo* (Madrid, Alianza-Taurus, 1981). Quien quiera ir más adelante, puede leer "Conjeturas y refutaciones" (*Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Harper & Row, 1968). No se puede eludir, en este camino, "La sociedad abierta y sus enemigos" (ediciones en inglés, castellano, francés). El paralelismo entre la epistemología liberal de Popper y de F. A. Hayek es evidente en el largo artículo de John N. Gray, "F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism", en *Literature of Liberty*, Winter, 1981, págs. 19-67, que reprodujo entre nosotros la revista *Libertas*, octubre de 1984, págs. 5-117. Sobre Popper, en fin, es útil la introducción de Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, París, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1981.

El monumental "Nietzsche" de Martin Heidegger es una introducción no sólo a Nietzsche sino también al propio Heidegger (*Nietzsche*, París, Editions Gallimard, 1971, dos tomos). Sobre Nietzsche es útil leer a nuestro Víctor Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969, además de los pasajes pertinentes de *La libertad y la violencia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968. Si se quiere ir directamente a Nietzsche, recomiendo empezar por su juvenil *Origen de la tragedia*.

En cuanto a Heidegger, por cierto la gran puerta de entrada es *El ser y el tiempo* (*Being and Time*, Oxford, Blackwell, 1973). Su tesis sobre el fin de la metafísica se insinúa no sólo en el comentario acerca de Nietzsche sino también en *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954. Pero el libro que hay que leer para ingresar en

el "último" Heidegger, en el poético buscador del Ser, es el que contiene sus estudios sobre los presocráticos, *Early Greek Thinking*, New York, Harper & Row, 1975. Sobre el mismo tema valen los inquietantes comentarios de Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* (París, Les Editions de Minuit) en cuatro pequeños tomos que fueron apareciendo en 1973 (2), 1974 y 1985 (póstumo).

La puerta de entrada para la nueva psicología "positiva" es Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, New York, Van Nostrand Reinhold Company, 1968 (edición castellana, *El hombre autorrealizado*), aunque también sería útil en tal sentido, releer los escritos precursores de Erich Fromm, particularmente *Ética y psicoanálisis* y *El miedo a la libertad*.

Una buena introducción sobre Pareto, además del capítulo pertinente de las *Etapas del pensamiento sociológico* de Aron, es *Pareto and Mosca*, Engelwood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall Inc., Edited by James H. Meisel, 1965.

La producción bibliográfica de Raymond Aron es, por cierto, abrumadora, pero aparte de sus *Memorias* ya citadas, viene al caso su magnífica trilogía sobre la sociedad industrial (*Dix huit leçons sur la société industrielle*, *La lutte des classes* y *Démocratie et totalitarisme*), las tres publicadas en París por Gallimard en 1962, 1964 y 1965. Además de las *Etapes*, ya citada, no quiero olvidar a *Penser la guerre, Clausewitz*, París, Editions Gallimard, 1976 (dos tomos) porque allí como en las *Etapes*, Aron brilla en lo que tuvo quizá de mejor: su capacidad impar de comprender y exponer a los grandes pensadores, recreándolos, por así decirlo.

VII. MÁS ALLÁ DEL UTILITARISMO

Los pensadores que vamos a examinar ahora tienen esto en común: todos ellos, por un camino o por otro, procuran *superar al utilitarismo*. Señalarlo es una manera de reconocer que el utilitarismo ha sido hasta ahora la doctrina dominante, sobre todo en el mundo anglosajón.

¿Por qué esta supremacía? Porque el utilitarismo se presenta como una respuesta a las múltiples inquietudes del hombre contemporáneo. Es, por lo pronto, una forma —si bien moderada— de *hedonismo* (*hedoné* = "placer") en medio de una civilización que busca cada día más la felicidad aquí en esta Tierra. Al confiar en la capacidad humana para ir resolviendo los desafíos que le plantea aquel anhelo, el utilitarismo alberga además la fe en el progreso, la esperanza de una vida cada vez mejor para nosotros y para nuestros hijos. No sólo es hedonista, también es *progresista*.

En sus *Métodos de la Ética,* Sigdwick enseñó que hay tres grandes concepciones morales: el "hedonismo egoísta", el "hedonismo universalista" y el "intuicionismo", entendiendo por éste el conjunto de doctrinas que se fundan en el respeto de un *principio* y no en la búsqueda de una *consecuencia* moral. Pero resulta que, después de examinar las variantes del intuicionismo, Sigdwick concluye que ninguna de ellas serviría de base al análisis científico que permite el utilitarismo, esto es el "hedonismo universalista", ya que sólo el

cálculo preciso de una consecuencia, el "balance neto de felicidad", eleva la Ética al nivel de la ciencia. He aquí, entonces, otra razón del éxito del utilitarismo en la medida en que se ofrece como *ciencia de la moral* a una civilización que aspira al conocimiento científico.

Por otra parte, el utilitarismo incluye dentro de su explicación los principios "intuicionistas", que podrían competir con él. Es, por lo pronto, *individualista,* por cuanto el cálculo de la felicidad del mayor número no se refiere a una entidad supraindividual —la comunidad en la doctrina del bien común, por ejemplo— o a nociones abstractas como el "interés nacional" o "la soberanía" sino a individuos concretos. Cada uno de esos individuos sobre los cuales se basa el cálculo utilitario "vale uno y nada más que uno" (J. S. Mill), de modo tal que, al afirmarlo, el utilitarismo da salida a otro de los principios de nuestro tiempo: la *igualdad.* Individualista e igualitario, el cálculo utilitarista pretende ser también "justo". Si la *justicia* es, al decir de Aristóteles, la igualdad de los hombres en cuanto son iguales y la desigualdad de los hombres en cuanto son desiguales, el utilitarismo trata de aceptar el hecho de que la cantidad y la calidad de placeres que necesita cada persona para ser feliz no son las mismas aun cuando en la cuenta utilitaria no se le dé a ninguna de ellas el privilegio de valer más que una. El balance neto de felicidad entre un millonario y un mendigo no supone igualar sus patrimonios; sólo se trata de darle al mendigo lo "poco" que necesita para ser feliz; lo cual, por no ser tanto, no priva al millonario de su propio nivel.

La contraofensiva principista

La pretensión de superar al utilitarismo proviene de los sostenedores de aquellos principios "intuicionistas" a los

cuales, precisamente por incluirlos dentro de su síntesis, el utilitarismo subordina, convirtiéndolos en secundarios. Pero los principios son por definición "primeros", no "segundos": de ahí su rebelión contra el utilitarismo.

El *individualismo,* la idea de que lo *que hay,* por último, es la irreductible unidad de cada individuo con su derecho también irreductible a la libertad, se alza contra el utilitarismo de dos maneras. La primera, *suave,* es aquella que podríamos llamar *el utilitarismo liberal.* Sin negar que el fin moral sea procurar la felicidad del mayor número, el utilitarismo liberal impugna la cuenta del utilitarismo clásico. A esa cuenta —sostiene— le faltan dos factores. Uno es *el factor temporal*: si, por favorecer a una mayoría *ahora,* distribuyo bienes y servicios compulsivamente, lo que genero *después* es estancamiento por falta de inversiones; si me abstengo de distribuir ahora, el aliento a las ganancias y al progreso individual, al convertirse en inversiones, traerá prosperidad más tarde.

El segundo factor lo señala el utilitarismo liberal al hacer notar que la cuenta del utilitarismo clásico, que dio lugar al Estado-Providencia o *Welfare State,* falla por no incluir los placeres "distantes" que resultan de la vigencia de principios tales como el derecho de propiedad y la libertad de iniciativa económica. Al ignorarlos, el utilitarismo clásico convoca al sufrimiento que a la larga deriva de su ausencia. De esta manera, al meter en la cuenta el respeto a determinados principios, el utilitarismo liberal es un *utilitarismo indirecto.* La libertad resulta a la larga el mejor negocio para el mayor número tanto en Alberdi como en la Escuela Austríaca de Von Mises y Hayek.

Cuando Ronald Dworkin critica al liberalismo económico —concretamente a la escuela de "la oferta" o *Supply Side* que inspiró la política económica del presidente Reagan ("*Reaganomics*")— lo describe como un "utilita-

rismo". Resulta, según Dworkin, que la cuenta utilitaria del liberalismo económico es errada porque, aun cuando supusiéramos que traerá al fin la prosperidad general, no evitará entretanto que millones de personas sufran desempleo o postergación, lo cual contradice el principio del propio Dworkin de que todas las personas merecen "igual consideración y respeto" ("*equal concern and respect*"). Postergar el placer de algunos hoy por el de otros mañana (aunque sea mayor) sería, desde la perspectiva de Dworkin, usar a aquéllos como medios de éstos; lo cual está moralmente prohibido desde Kant.

La crítica del individualismo al utilitarismo deja de ser suave y se vuelve *fuerte*, absoluta, cuando Robert Nozick señala que el utilitarismo ignora que los individuos están "separados" unos de los otros en el sentido de que sus placeres o dolores no son intercambiables. Lo que pasa en el fondo de cada ser humano es algo único, incomparable. Este argumento ya estaba en John Rawls, cuyo juicio acerca del utilitarismo es que "no considera seriamente la distinción entre las personas". Según estas críticas, al hacer su cuenta sobre el mayor balance neto de felicidad de un grupo, el utilitarismo no imagina a cada uno de los miembros de ese grupo como una *persona* diferente, separada e incomparable, sino como un receptáculo indiferenciado de placeres y dolores, intercambiables con los placeres y dolores de los demás "receptáculos". Cada ser humano sería sólo una unidad de medida de placeres; una "bolsa" no ya de trigo, sino de otro bien "fungible": el placer.

Vamos a volver a Nozick, pero digamos por ahora que, si se toma al individuo por un verdadero principio, ninguna moral colectiva es posible sino aquella que permita a las personas la aventura de su propia realización como seres únicos e incomparables. Nozick llega a la misma conclu-

sión que el utilitarismo liberal, que hay que dejar en libertad a los "individuos", pero es otra su premisa. En un significativo pasaje de "Anarquía, Estado y Utopía", Nozick critica a Hayek por subordinar el principio de la libertad a una consideración consecuencialista, ya que la libertad vale aun si no resultaren de ella beneficios sino perjuicios. Claro, para un utilitarista liberal este conflicto es hipotético, ya que "las naciones ricas son libres, y las naciones libres, ricas" (Alberdi).

Razones y personas

En cierto modo, el libro ya citado *Razones y personas* de Derek Parfit (*Reasons and Persons,* Oxford University Press, 1984) es una respuesta utilitarista a la objeción de Rawls que mencionábamos en el párrafo anterior. Rawls y Nozick sostienen que el utilitarismo no considera debidamente la distinción entre las personas. ¿Qué sostiene entonces el utilitarista Parfit? Simplemente, que *no hay* personas. Lo que hay, para él, es sólo una suma de procesos corporales y mentales a los que "unificamos" metafóricamente con el nombre de "personas", como si "detrás" de ellos hubiese una sustancia que los sostiene. Pero "la persona" no es más que eso: una metáfora. Si sólo es eso, la crítica de Rawls y Nozick pierde peso y el utilitarismo hace bien al no considerar "la distinción entre las personas" en su cuenta de placeres y dolores.

En un artículo dedicado al libro de Parfit que tituló "Personas, sujetos y utilitarismo" ("Persons, Selves and Utilitarianism", *Ethics,* julio de 1986, págs. 721-745), Bart Schultz contrapone la tesis del autor de *Razones y personas* a la objeción de Rawls y Nozick contra el utilitarismo. Sin que ésta sea su tesis, la lectura de Schultz me ha

hecho pensar que una respuesta al debate quizá se encuentre en el propio Nozick, cuando señala en *Explicaciones filosóficas*, que cada individuo desea no sólo elegir, sino *elegirse* (ser no sólo un *chooser* sino un *self-chooser*). Siendo la meta de cada ser humano "elegirse" en cuanto expresión de un nuevo haz de valores, quedaría abierta la posibilidad de que no seamos al empezar la vida "personas", como dice Parfit, pero que nuestra vocación sea precisamente *llegar a serlo* a través de ese esfuerzo de autoelevación que dura toda la vida. He aquí una perspectiva acorde con la "salvación laica" de la que hablaba Aron: el "Cielo en la Tierra" (Maslow) es *llegar a ser persona*.

El igualitarismo de Ronald Dworkin

Ronald Dworkin retoma por su parte la observación de Herbert Spencer en el sentido de que "detrás" del cálculo utilitarista late el principio que lo hace posible: la igualdad entre los individuos en cuanto unidades de ese mismo cálculo. La igualdad y no la utilidad sería, por ello, el verdadero principio. Todos los seres humanos tienen un derecho absoluto a "igual respeto y consideración". El "respeto" alude, por cierto, a la tradición liberal y al derecho que todos tenemos a la "omisión" de los demás —que ni el Gobierno ni los particulares violen nuestra libertad...—. La "consideración", ella, está en la base de la otra versión de la palabra "liberal" en cuanto "progresista", típica del lenguaje político norteamericano. El progresista cree que los hombres no tienen sólo el derecho a "inacción" sino también a la "acción" del Gobierno y de los contribuyentes cuando les faltan recursos tales como la educación o el alimento, la vivienda o la atención médica.

Porque la "igualdad de consideración" (*equal... concern*) implica el derecho a un uso igual de los recursos disponibles a menos que la desigualdad provenga de mérito o demérito. Lo cual quiere decir que todos los hombres tienen el derecho de ser compensados por aquellas desventajas que provienen de causas ajenas a su voluntad (la herencia o el talento, por ejemplo). Aquí se plantea un tema colosal: ¿a quiénes corresponden los beneficios del azar? Lo que tenemos, por causas ajenas al mérito —el talento, el patrimonio heredado, la educación familiar, hasta el aspecto—, ¿podría ser socializado en busca de un orden más justo?

Dworkin impugna la cuenta utilitaria al sostener que ella suma dos veces ciertos placeres o preferencias. Nuestras preferencias pueden ser *personales* o *externas*. Aquéllas incluyen lo que deseamos para nosotros. Éstas, lo que deseamos a otros —por ejemplo, no quiero que los negros puedan votar porque creo que *ellos* no lo merecen, o impugno a los homosexuales porque no apruebo que *ellos* hayan preferido serlo—. Las preferencias "personales" deben entrar en la cuenta utilitarista, pero las preferencias "externas" son una duplicación indebida. Por eso una minoría tiene el derecho de vivir de otra manera que la mayoría aunque ésta se sienta más feliz si ocurre lo contrario: en este caso la mayoría sería feliz en función de sus preferencias "externas", muchas veces hijas del prejuicio.

Dworkin sostiene que la eliminación de las preferencias externas es la única manera de superar el más formidable argumento contra el utilitarismo: que conduce a la supresión de los derechos básicos de una minoría por buscar el placer de la mayoría. Esto último ocurre únicamente cuando se suman a las preferencias personales las externas, de modo tal que una preferencia externa —que no haya homosexuales— anula a una preferencia personal —la de los

homosexuales— quedando en la cuenta sólo las preferencias personales de los heterosexuales. Con esta distinción, Dworkin cree haber resuelto una grave dificultad del utilitarismo: la suerte de las minorías pobres en una sociedad democrática opulenta. En tal sentido, su crítica a Reagan es una crítica a la democracia utilitaria (Bentham) cuando en ella prevalecen "los más que tienen más" y no, como era lo tradicional, de "los más que tienen menos". En aquel caso, al progresismo deja de interesarle la regla mayoritaria como una garantía de igualdad.

Cuando la mayoría de una sociedad está compuesta por ricos en vez de pobres, por satisfechos conservadores en lugar de masas desamparadas, resulta posible un utilitarismo democrático "de derecha". Esto es lo que ocurre hoy, de manera creciente, en las sociedades avanzadas. ¿En nombre de cuál principio se atenderá entonces a las minorías desamparadas? Si la meta utilitarista es la felicidad del mayor número, y si el método democrático para asegurarla es que el mayor número elija a los gobernantes, ¿qué quedará para los que reúnen la doble condición de pobres y de minoritarios? En un pasaje de *La Política,* Aristóteles da por sentado que el gobierno de la mayoría favorece a los pobres. Ésta fue la premisa del saber político por milenios; todavía lo es en el Tercer Mundo. Cuando los pobres quedan en minoría, nuevos principios tienden a protegerlos en vez del utilitarismo y la democracia. Tanto el pensamiento de Dworkin, que exige igual consideración y respeto para todos, como el de Rawls, que sólo acepta que algunos progresen más que otros cuando esto beneficia no a la mayoría sino *a los que están peor,* tratan de proveer esos nuevos principios en busca de una izquierda ya no más utilitarista ni (sólo) democrática.

Al distinguir entre los *principios*, las *políticas* y las *reglas,* Dworkin —quien, como Hart, es un filósofo del Derecho y

no un filósofo moral como Rawls y Nozick— embiste contra el positivismo jurídico. Los utilitaristas clásicos fueron positivistas porque era coherente dentro de su pensamiento no reconocer derechos naturales por encima del Derecho positivo, ya que este Derecho sería, por definición, el que resultare del cálculo utilitarista de los legisladores de modo tal que subordinarlo a derechos absolutos como los "naturales" según la teoría de Locke implicaría mediatizarlos. Pero Dworkin sostiene que los jueces deben considerar no sólo el "texto" de las normas sino también los principios del Derecho e incluso las políticas legislativas que las gobiernan. Así abre camino a la vigencia universal del principio de la igualdad de consideración y de respeto, para todos, invitando a los jueces a proseguir la obra por los más débiles que las democracias opulentas ya no pueden garantizarse desde sus principios tradicionales.

Es notable en tal sentido la tesis de Dworkin según la cual, siendo inconstitucional que se excluya a los negros de las universidades blancas, no lo es que se excluya a los blancos de las universidades negras. ¿Cómo es esto posible? Porque, siendo la meta que los negros lleguen a ser tratados con igual consideración y respeto en la sociedad norteamericana, mientras ello no ocurra la discriminación antinegra es una forma de explotación, pero la discriminación antiblanca es una forma de autodefensa en el seno de un sistema todavía injusto.

Introducción al dualismo

Una gran dificultad del utilitarismo es, como vimos, explicar la suerte de una minoría sometida a la búsqueda de la felicidad de una mayoría indiferente u hostil. Si esta mayoría comprendiese su interés "distante", quizá pro-

moviera también la felicidad de la minoría. ¿No les conviene acaso a los blancos norteamericanos que a los negros también les vaya bien? Pero, si se cree con Bentham que el voto de la mayoría es la única garantía de que el cálculo utilitario sea adecuado, queda el problema de cómo evitar que una mayoría mal orientada obre contra una minoría. ¿Habría que recurrir entonces al principismo para proteger aquellos derechos individuales que no se quiere sacrificar al eventual capricho mayoritario? Es lo que sugiere H. L. A. Hart, en quien la adhesión al utilitarismo se reduce a los temas económicos. Más allá de ellos, en el sagrado recinto de la conciencia, en el área de derechos no económicos como la libertad religiosa o la libertad de pensamiento y de expresión, habría que aceptar la doctrina de los derechos naturales absolutos, no vulnerables so pretexto de ninguna consideración utilitarista.

De esta manera, el *dualismo* se instala en el centro del pensamiento moral. De un lado, en cuanto aún es utilitarista para lo económico, Hart continúa la trayectoria de Bentham, Mill y Sigdwick. Del otro, en cuanto reconoce los derechos naturales en el área no económica, Hart vuelve a Locke. Pero la distinción que él propone ya estaba en cierta forma en el propio Mill, quien señaló en "Sobre la libertad" que, en tanto la libertad no económica es sagrada por provenir de un principio, la libertad económica resulta de una conveniencia: la eficacia del mercado. Mill fue, como se sabe, un utilitarista que admitió elementos ajenos al utilitarismo. La diferencia entre Hart y Mill sería, empero, que en tanto éste adhiere al mercado en términos utilitarios (es, en esto, un "utilitarista liberal"), tal adhesión no subsiste en aquél, quien se inclina hacia un utilitarismo no liberal, más cerca del *Welfare State*.

El dualismo de John Rawls es más difícil de puntualizar. Él, probablemente, no se autocalificaría de dualista. Sin

embargo, el tratamiento que otorga a lo que él llama "los dos principios de la justicia" no es simétrico. Al primer principio, la *libertad,* lo trata como un principio absoluto. La libertad, sostiene, sólo puede ser limitada en nombre de la libertad. El segundo principio, en cambio, ha sido asimilado por algunos críticos a un cálculo "consecuencialista", por cuanto Rawls acepta que haya desigualdad sólo en los casos en que ella favorezca no sólo a los que la susciten por su dinamismo sino también a los que se hallan en desventaja; aquí no interviene entonces un "principio", sino una "consecuencia".

Hart señaló, en un artículo de crítica, que hay cierta contradicción entre el primero y el segundo de los principios de Rawls. En efecto: si la libertad es un principio absoluto, ¿cómo haríamos para asegurar los límites a la desigualdad que plantea el segundo principio? No se puede limitar la desigualdad que resulta de la libertad sin recurrir al Estado, esto es, a una limitación de la libertad. Rawls procuró salir de esta observación de Hart en una larga respuesta donde redujo el concepto de "libertad" a un conjunto de "libertades básicas" —otra vez: la libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión...—, ellas sí inexpugnables aun para el consecuencialismo. Al convertir la libertad en un manojo de libertades concretas, Rawls se acerca mucho a los derechos naturales no económicos de Mill o Hart.

Rawls trata de escapar a la acusación de utilitarista en el segundo principio de la justicia a través del llamado *principio de la diferencia.* Si bien ofrece varias interpretaciones al segundo principio de la justicia (entre otras, una asimilable al utilitarismo liberal), Rawls termina por escoger el "principio de la diferencia" según el cual el criterio para admitir que a algunos les vaya mejor que al resto ya no es el beneficio *general* que se deriva del progreso de aquéllos sino un beneficio para los que están

peor. Aquí Rawls elude al utilitarismo porque no busca "la felicidad del mayor número" (o beneficio "general") porque "los que están peor" podrían ser una minoría, pero no se salva por ello de ser "consecuencialista", ya que es una consecuencia —el beneficio de los que están peor—, y no un principio lo que inspira a su segundo principio de justicia.

No hay solución al dilema utilitarista sobre la (mala) suerte de las minorías que están peor en una democracia si aquellos que votan son conscientes de sus intereses inmediatos, pero no son tan sabios que busquen sus intereses "distantes". El cálculo de la justicia exige la *imparcialidad* del tomador de las decisiones. ¿Cómo lograrla? La mayoría de Bentham —vimos— no la garantiza. Rawls cree haber encontrado un atajo al imaginar que sólo será *fair*, imparcial, aquella sociedad cuyos principios serían los aceptados por contratantes originarios situados detrás de un *velo de ignorancia* cerca de sus intereses. Por otra parte, ésta es la manera de soslayar las limitaciones de la mayoría y alcanzar la unanimidad. Los intereses dividen; los principios unen. Rousseau advertía que la democracia es débil cuando, dividiéndose en mayoría y minoría, no alcanza la unanimidad. Rawls le suministra el método para lograrla.

Para probar la tesis de Rawls, Ronald Green ha imaginado un juego, al que llama "El juego de Rawls" (*The Rawls Game,* en Teaching Philosophy, marzo, 1986, págs. 51-61). Establece primero entre sus estudiantes la regla de la unanimidad, instándolos a votar en función de sus imaginarios intereses particulares. Reparte para ello tarjetas de dos colores. Una minoría, poseedora de tarjetas rojas, impide entonces con su voto que la mayoría, verde, le quite diversos privilegios. El conjunto sufre como consecuencia penurias que los estudiantes, al analizar luego la votación, consideran

injustas. Se pasa entonces a la regla de la mayoría. Pero en este caso, ante un nuevo problema que incluye la posible muerte de la minoría para evitar males importantes a la mayoría, los "verdes" deciden eliminar a los "rojos". Pero esto también es considerado injusto por los estudiantes. Finalmente, se acuerda agregar a las reglas existentes que los estudiantes *no* conozcan el color de sus tarjetas antes de votar. El resultado es la unanimidad. Despojados de sus pasiones particulares, los hombres se pliegan a la universalidad de la razón. El "velo de ignorancia" les devuelve la añorada virtud de la imparcialidad.

La divisoria de las aguas

La exposición de las diversas fórmulas que se emplean para ir más allá del utilitarismo da lugar a un juego de posiciones cruzadas. El utilitarismo liberal es consecuencialista como el utilitarismo clásico, pero vislumbra un mundo de libertades económicas como el que aprobaría el principista Nozick. Dworkin, principista como Nozick, vislumbra en cambio un mundo a la izquierda de éste, más igualitario todavía que el utilitarismo clásico. Tanto Dworkin como Rawls se hallan a la izquierda del utilitarismo clásico al menos en los países prósperos porque no aceptan la idea de que una mayoría satisfecha ignore a una minoría insatisfecha pese a que esta actitud coincidiría con el principio político de Bentham. Supongo que pensadores como Nozick o Hayek habrían votado por Reagan o Thatcher, y que Rawls, Dworkin y Hart lo harían por los demócratas o los laboristas. Debo creer que Mill votaría por los primeros y no por los segundos. En cuanto a Bentham, la reiteración mecánica de su utilitarismo democrático lo inclinaría por Reagan o Thatcher, pero su ánimo "radical", de izquierda, lo empujaría hacia el lado opuesto.

¿Sería hoy capaz de sustituir su principio, que fue "de izquierda" en el siglo XVIII, por alguno de los principios que son "de izquierda" en el siglo XX?

¿Cómo votarían los pensadores morales hoy? El propósito de este juego no es tanto adivinarlo cuanto lograr, a través de él, una mayor claridad sobre sus posiciones finales:

Votarían por el centro-derecha (a favor del mercado)
Hayek
Nozick
Mill

Votarían por el centro-izquierda
(a favor del intervencionismo del Estado)
Rawls
Dworkin
Hart

Bentham, como queda dicho, estaría en el primer grupo si aplicara su principio sobre la felicidad del mayor número en las sociedades opulentas. Estaría en el segundo, si lo situáramos en las sociedades no opulentas. También estaría en el segundo si, por continuar en la izquierda en la cual estaba en el siglo XVIII, modificara en el siglo XX su principio como hoy lo hacen Rawls o Dworkin. El hecho de que Hart, principal continuador y estudioso de Bentham en nuestros días, oscile levemente hacia la izquierda (menos radicalmente que Dworkin o Rawls) indica, quizá, la dirección profunda de Jeremy Bentham. ¿Podría sostenerse, en tal sentido, que si bien las sociedades opulentas tienden a una interpretación "de derecha" del principio de la felicidad del mayor número, la existencia misma de las mayorías satisfechas que las caracteriza es consecuencia del Estado de Bienestar que resultó del utilitarismo de Bentham y que aún hoy defiende Hart?

Otra manera de dividir las aguas es advertir que hay dos afirmaciones distintas del principio de la felicidad. Todos los pensadores que estamos analizando concuerdan en la búsqueda de la felicidad, como que todos expresan de un modo u otro el *entusiasmo inmanente* de los tiempos modernos. Sin embargo, no es lo mismo decir que todos los hombres tienen el derecho a *la felicidad* que decir que tienen el derecho a *perseguir la felicidad*.

En el primer caso alguien, normalmente el Gobierno, otorga a los hombres la felicidad o, al menos, los medios para que la alcancen. En el segundo caso, es cada individuo quien posee el derecho de definir y perseguir su felicidad tal como él lo entienda. Desde el momento en que Jefferson incluyó "el derecho a perseguir la felicidad" en la Declaración de la Independencia de 1776, los Estados Unidos aparecen como una sociedad volcada al reconocimiento de esta segunda versión del derecho a ser felices. El rol del Gobierno, en esta versión, es sólo el de *garantizar* que los hombres puedan ejercer el derecho de buscar la felicidad, no el de *procurársela*.

Si llamamos *A* a la primera tesis y *B* a la segunda, tanto el utilitarismo clásico como Dworkin entrarían en *A*, con esta diferencia: que los primeros se conforman con una cuenta que incluya la felicidad del mayor número, mientras Dworkin quiere también la felicidad del menor número si está en inferioridad de condiciones. Nozick es el ejemplo más claro de la primacía de *B*. El utilitarismo liberal es *A* en cuanto a los principios, pero obra como *B* al exigir el rodeo de una libertad tan fuerte como la de *B* para realizar a *A*.

Para los partidarios de *A* la felicidad es un asunto de Estado, aun en aquellos casos en que el Estado, como en Mill o en Hayek, decide abstenerse para realizarla.

Para los partidarios de *B* la felicidad es, por lo pronto, un asunto personal aun cuando, por serlo, pueda resultar que haya menos y no más felicidad que en el primer caso. A

menos que consideren, por supuesto, que la libertad para buscar la felicidad en vez de recibirla desde fuera es justamente uno de los componentes de la felicidad. Esta última observación plantea una cuestión de fondo: ¿se puede "recibir" la felicidad?

Lo que importa desde la perspectiva del utilitarismo y de aquellos que coinciden con él en torno de la primacía de *A* es la *utilidad* de las decisiones que tienen que ver con el ser humano ya sean ellas tomadas por los individuos o por el Gobierno. Lo que importa desde la perspectiva de *B*, por el contrario, es que siempre se respete el *valor* del ser humano, su dignidad en cuanto protagonista de su propia vida. Que haya más felicidad en el mundo sólo importa finalmente a los que se instalan en *A*. Desde *B*, lo que finalmente importa no es que haya más felicidad sino que haya más libertad, lo cual resulta del reconocimiento de la dignidad, del valor de los seres humanos. Kant asoma por detrás de Nozick. Pareciera que Dworkin ha elaborado por su parte una fórmula internamente contradictoria. Si todos tenemos el derecho absoluto a igual consideración y respeto ("*equal concern and respect*") hay veces en que hay que elegir entre la consideración o cuidado de una persona y el respeto a la madurez y la libertad de esa misma persona que quizá no quiera ser ayudada: ¿qué hacer con los drogadictos o suicidas, por ejemplo? Desde *A* se los cuida y considera a pesar de ellos. Desde *B*, se los respeta incluso en su decisión de autodañarse. Hay cuidados que suponen falta de respeto. El respeto exige, a veces, no cuidar.

Si *liberal* es aquel a quien le importa por lo pronto la libertad en cualquier situación, es muy difícil ser íntegramente liberal. Los llamados *liberals* en los Estados Unidos lo son, sin duda, en el campo de los derechos no económicos. El derecho absoluto de cualquiera para ser homosexual o suicida, drogadicto o seguidor de los cultos más extraños es

vigorosamente sostenido por los *liberals*. Sin embargo, en lo económico ellos son partidarios del paternalismo estatal. En esta categoría entran fácilmente, por ejemplo, Dworkin o Hart. Pero aquellos que sostienen la libertad del mercado en lo económico son llamados *conservatives* en los Estados Unidos porque en lo no económico se oponen con energía a la proliferación del homosexualismo o la pornografía, de la promiscuidad o el consumo de drogas. Liberales en lo económico, los *conservatives* son paternalistas en lo no económico. Está claro que esta actitud acompañó al renacimiento económico del liberalismo, con el advenimiento del presidente Reagan.

Pareciera que, cuando un sector toma la bandera de la libertad en un campo, necesita un punto de apoyo paternalista en el otro. La fractura de la libertad entre *liberals* y *conservatives* se agudizó en América Latina en años recientes, cuando el liberalismo económico fue practicado por dictaduras militares en tanto las democracias política y culturalmente liberales practicaban el intervencionismo económico.

El auténtico liberal lo es en toda la línea. Corresponde a cada persona elegir su camino hacia la felicidad, tanto en lo económico como en lo no económico. Ésta es la manera de superar el dualismo. Ello no quiere decir que no nos importe lo que el otro elija, que no tratemos de exhortarlo o discutir con él. Lo importante es no *reemplazarlo* en la toma final de las decisiones que a él le conciernen. En nuestro idioma podría decirse que esta posición es auténticamente *liberal,* si bien es evidente que muchos llamados liberales son, en el fondo, conservadores, ya que la libertad que en verdad quieren es sólo la del mercado.

En los Estados Unidos, desde el momento que la palabra "liberal" quedó en poder de los intervencionistas económicos, los auténticos liberales se llaman *libertarios*. Nozick lo es. En él reside la posibilidad de superar el dualismo de aque-

llos que sólo aceptan el pleno reinado de la libertad en lo económico o en lo no económico pero en ningún caso en ambos campos. Con su tesis sobre la legitimidad del "Estado mínimo", Nozick batalla a su vez contra los extremos libertarios, que se internan en el anarquismo.

Indicaciones bibliográficas

La obra principal de Ronald Dworkin es *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1977. En *A Matter of Principle* (la misma editorial, 1985), Dworkin sistematiza los anuncios de *Taking Rights... Law's Empire* es, en cambio, un tratado de Filosofía del Derecho (la misma editorial, 1986).

Como filósofo del derecho H. L. A. Hart escribió *The Concept of Law* (Oxford University Press, 1961). Lo que más interesa a nuestro tema es *Essays on Bentham*, Oxford University Press, 1982.

Como lo decíamos más arriba, John Rawls es "hombre de un solo libro" (*A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971; hay una mediocre traducción castellana del Fondo de Cultura Económica). Desde entonces ha escrito una serie de breves ensayos y ha dictado sus cursos en torno de aquella obra principal. Conviene recordar, en tal sentido, "The Basic Liberties and Their Priority (The Tanner Lectures on Human Values"), donde recoge las ya señaladas críticas de Hart; "Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980", en *The Journal of Philosophy*, septiembre, 1980; "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" (Mimeógrafo, septiembre 18 de 1984); y "Fairness to Godness", *Philosophical Review*, octubre 1975.

De los dos libros de Robert Nozick, el que más interesa a nuestro tema es *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts; The Belknap Press of Harvard University Press, 1981. Véase, también, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, sobre todo su crítica a Hayek en el capítulo 7 (*Distributive Justice*). *The Philosophy of Life* (mimeógrafo) es el texto de su más reciente curso en Harvard, a mitad de camino de ser un libro. Tanto Rawls como Nozick son expuestos en *Los pensadores de la libertad*.

Sobre el debate entre libertarios, leer no sólo la primera parte de *Anarchy...*, donde Nozick justifica el "Estado mínimo", sino también las interesantes ediciones del *Journal of Libertarian Studies* cuyo director es el profesor Rothbard, en intensa evolución desde Von Mises hacia las fronteras del anarquismo.

VIII. DE LA UTILIDAD AL VALOR

El principio que hoy aparece como el rival más exigente de la concepción utilitarista es, a mi juicio, *el valor. Explicaciones filosóficas* de Robert Nozick, publicado en inglés en 1981 y aún no traducido al castellano, ofrece en su tercera y más larga parte, "Value", un análisis sistemático de la Ética del Valor.

El valor del que se habla es el de la vida humana. Digo "la vida" y no "la persona humana" porque, si sólo la persona fuera valiosa, aun así la vida podría no serlo —no lo es, por ejemplo, si pensamos que ella es un "valle de lágrimas" para que en él la persona, lo verdaderamente valioso, se salve en dirección de la trascendencia—. Si lo valioso es la vida, en cambio, también lo es la persona tanto si la pensamos como protagonista y "arquitecta" de su propia vida o en la nueva perspectiva de la persona como alguien que "escogemos" y "hacemos" a lo largo de la vida, en respuesta a Parfit (véase, en el capítulo anterior, "Razones y personas").

Si la vida humana es valiosa, sólo será legítimo un sistema político que respete ese valor. Si el ser humano está llamado a gozar de una libertad *interior* a través de la cual pueda desplegar el valor de su vida, tendrá derecho, un derecho no negociable, a disponer de una libertad *exterior*, sin coacción de parte del Estado u otras personas, para concebir y realizar su plan de vida. La idea de la vida como "valor"

desemboca así en una perspectiva política distinta del utilitarismo. En éste, lo que finalmente vale es "la cuenta" utilitarista que alguien realiza desde afuera de los receptores de su decisión, siendo ese "alguien", por lo general, el Gobierno aun cuando, como en Bentham, los receptores de su "cuenta" lo hayan elegido. Desde la perspectiva del "valor", lo que finalmente cuenta es cada una de las perspectivas personales a partir de la cual cada uno de nosotros organiza su vida.

El utilitarismo, de este modo, da lugar a una sola utopía: la de la sociedad en la cual se realiza el cálculo perfecto del mejor balance neto de felicidad. Pero una ética del valor, porque admite que cada ser humano es un fin en sí mismo (Kant), da lugar a tantas utopías cuantas vidas haya, cada una de ellas en busca de su propio florecimiento.

El valor de alguna cosa puede ser instrumental —si sirve para otra— o intrínseco —si vale por sí misma, sin necesidad de otra referencia—. Naturalmente, para Nozick el valor del ser humano, de su vida, es intrínseco.

También el valor puede ser *contributivo* u *originario*. Si es contributivo, sólo aporta a algo que es valioso. El brazo contribuye al despliegue del cuerpo. Pero tiene un valor originario aquello que ofrece un *nuevo* valor, que no existía antes en el mundo. En tal sentido, la vida humana tiene un valor originario por cuanto cada uno de nosotros está llamado a agregar una nueva dimensión al Universo: "Que tú existas, hace una diferencia".

Los valores son, por otra parte, objetivos. Nozick no cae en subjetivismos. Si los valores son "objetivos", ¿de qué manera podría yo aportar un nuevo valor? La lista de los valores objetivos es tan vieja como el mundo: la verdad, la belleza, el bien, la justicia... No aporto el nuevo valor en cuanto en mí haya nuevos *átomos de valor.* Esos átomos —lo justo, lo bello, lo bueno...— ya están identificados desde hace tiempo. Lo

que tú o yo podemos aportar es, en cambio, una nueva manera de combinar los valores objetivos. Cada uno de nosotros está llamado a agregar al mundo una nueva mezcla subjetiva de valores objetivos. Un nuevo... *estilo*.

Lo valioso es, en última instancia, la *unidad orgánica* de los átomos de valor (la idea de la unidad orgánica ya estaba en G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903), esto es, la combinación de la diversidad en una unidad porque el todo es más que la suma de sus partes. Nozick obtiene este concepto del análisis del valor de las obras de arte, que son tales porque en ellas una diversidad de colores y formas, o sonidos, o palabras, se agrupa hasta formar un todo. Cuanto más rica y diversa sea la multitud de los átomos de valor allí reunidos, más valiosa será la totalidad. Pero es la vida de cada cual, y no la sociedad, la que ha de ser concebida como una unidad orgánica, porque si pensáramos con los socialistas en una sociedad "valiosa", ello implicaría la reducción de los miembros de ella a la condición de átomos de valor. Sólo la sociedad abierta permite que en ella florezcan unidades orgánicas. El Universo es también abierto, y la Creación no ha terminado de ocurrir, porque sólo así "que tú existas, hace una diferencia". El hombre sigue creando —en el mundo y a sí mismo, a través del florecimiento de su propia personalidad— durante este "domingo cósmico" que es el descanso de Dios.

Hacia una Ética del Valor

Del principio según el cual la vida y la persona son valiosas —más aún, son una fuente "originaria" de valor— Nozick deriva dos postulados éticos fundamentales: 1) que debo comportarme a la altura de lo que valgo (*ethical push*) y 2) que debo tratarte a la altura de lo que tú vales (*ethical pull*).

El *push* me "empuja" hacia mi (alto) valor. Con el *pull*, el prójimo me "tira" o reclama hacia su (alto) valor. El comportamiento ético de los seres humanos no ha de resultar de un cálculo consecuencialista sino de un principio absoluto: mi valor, tu valor.

Nozick vuelve, de este modo, a Kant: lo que cuenta es la dignidad del ser humano. Cuando Glaucón desafía a Sócrates en *La República* a que pruebe por qué habría de ser moral una persona en una sociedad donde la moral no fuera apreciada, donde no hubiese "premios sociales" a la honestidad, la respuesta ya no puede ser que la moral trae la felicidad o que "la honestidad es el mejor negocio" puesto que en tal caso ello no ocurriría. La moral, aquí, traería la infelicidad del que se empeñare en contradecir a la sociedad inmoral de la que forma parte. La respuesta es que aquel que pese a todo sigue en su camino moral *vale* más que si no lo hiciera. Al comportarse a la altura de su propio valor, el hombre despliega ese valor, lo pasa de la potencia al acto y por ello "vale más" aun cuando sea "menos feliz". Es, para usar la perspectiva aristotélica, "excelente" al alcanzar la cima de sus propias posibilidades. *Excelencia* proviene del indoeuropeo *Kel*, que quiere decir "cima"; de ahí también provienen "colina", "columna" y "culminación". Cada uno tiene dentro de sí la "cima" que deberá conquistar.

Lo cual quiere decir que el argumento de la vida humana corre a través del intento de cada uno de nosotros por desplegar su propio valor, aportándolo al Universo y confirmando que su existencia "hace una diferencia". Pero el despliegue del propio, único, originario valor de cada cual, al que Nozick llama *el florecimiento* (*fluorishing:* cada uno de nosotros es una clase de flor distinta de las demás: rosa o violetas o clavel... infinitamente), ocurre en medio de otros florecimientos. Las personas que despliegan ple-

namente su valor potencial "brillan", inspirando a las demás. Aquí resuena el análisis de Maslow sobre las personas felices y radiantes. Florecer equivale a *co-florecer.* Florecemos "con" otros, y a veces "pese a" o "contra" otros, cuando ellos alientan disvalores. Nozick dedica un largo análisis al mal y al delito en cuanto áreas donde prevalecen "disvalores".

Desde el momento que el valor de la vida humana es un *principio* no se puede demostrar. Ningún elemento me demuestra que mi vida es valiosa antes que intente vivirla como si lo fuera. Una vez que lo hago, resulta valiosa. Pero ésta es una demostración *ex post facto,* sin alcance probatorio. De la misma manera, si yo resolviera que mi vida *no es* valiosa la viviría en forma tal que resultaría, en los hechos, disvaliosa.

¿Qué me lleva entonces a afirmar el valor de mi vida, para vivirla enseguida como si fuera valiosa y comprobar que lo es? Aquí hay una grieta en el razonamiento que sólo puede salvarse con un "salto" lógico (*leap*) para salvar el abismo que tanto ha preocupado a los filósofos morales de Hume en adelante: el abismo entre el plano del *ser* de la Naturaleza, sometido a las leyes físicas, y el plano del *deber ser,* que es el plano moral.

El *leap* de Nozick se asemeja a la apuesta de Pascal. No hay razones para afirmar con certeza que el más allá exista, dice Pascal, pero el apostador, si es juicioso, apostará a que sí existe, ya que es más lo que podría ganar (el Cielo) o perder (el Infierno) si existe que lo que ganaría o perdería si no existe (en ambos casos, la nada). El "entusiasta inmanente" que late en Nozick decide apostar por el valor de la vida, ya que ésta es la manera de explorar la posibilidad de que tenga, al fin, valor, de que "valga la pena" vivirla, en tanto la apuesta contraria implica la renuncia anticipada a esta (única) esperanza.

Aquí irrumpe con fuerza, otra vez, el sentido afirmativo de la nueva cultura norteamericana. Recuerdo el nombre de una librería de temas religiosos y filosóficos que frecuento en Washington: *Yes*. En el principio, lo que hay es la afirmación incondicional de mi propia vida, a la que sigue el vivirla, el hacerla valiosa al desarrollar el valor que latía potencialmente en ella.

Pero la vida ha de dejar *huellas*. Nuestra relación con aquellas entidades más amplias o duraderas que nosotros prolonga el valor hasta convertirlo en *sentido*. Sólo lo ilimitado —¿Dios?: la preocupación teológica de Nozick es constante— carece de "sentido", ya que no tiene algo más amplio del cual recibirlo. He ahí cómo subsiste en medio del entusiasmo inmanente de Nozick un fuerte residuo trascendente, en su caso de origen judío: Dios es *Lo Otro*, aquello que desafía cualquier atribución de sentido. Después de escribir *Explicaciones filosóficas*, Nozick se ha puesto a bucear sistemáticamente en las religiones orientales, de modo que su viaje en torno del contraste entre la inmanencia y la trascendencia no ha terminado. A la inversa que Rawls, hombre "de un solo libro" al que vuelve una y otra vez, Nozick es un incesante explorador intelectual cuyos viajes no han terminado. A *Anarquía, Estado y Utopía*, ópera prima de filosofía política, siguió *Explicaciones filosóficas*, que es básicamente un tratado de filosofía moral. Ahora está escribiendo *La filosofía de la vida*, en un intento de asimilación de perspectivas religiosas y psicológicas cuyo desenlace desconocemos.

Las tenazas del dualismo

Al terminar este examen de los cuatro filósofos morales más destacados de nuestro tiempo, resulta difícil escapar del

dualismo. Hart, el último de los utilitaristas, lo propone formalmente al reconocer que, en tanto el cálculo utilitarista preside la vida económica, la vida no económica, allí donde reinan los derechos a la libertad de conciencia y de expresión, se gobierna por principios no negociables, no subordinados a ninguna conveniencia.

Rawls lleva el dualismo a un alto grado de elaboración. Podría pensarse que su principio unitario es la justicia, pero al moderarla con el concepto de "imparcialidad" —*fairness*—, esto es, la justicia "posible" entre seres humanos, Rawls deriva hacia otro principio de tipo procesal: el *contrato* entre seres situados detrás de un velo de ignorancia acerca de sus concretos intereses. Cabría sostener, empero, que Rawls no está tan lejos del dualismo propuesto por Hart, porque su primer principio de justicia —la prioridad de las libertades básicas— es en efecto un principio no negociable, mientras el segundo principio —el juego entre la igualdad y la desigualdad— se formula en atención a las consecuencias favorables o desfavorables que pueda tener la desigualdad, con lo cual no escapa del cálculo consecuencialista.

Por otra parte, también se ha observado que, al situar a sus imaginarios contratantes detrás de un velo de ignorancia, Rawls refina y sofistica la antigua técnica del *observador imparcial*, latente o patente en toda la escuela anglosajona y particularmente en Adam Smith, de tal modo que la obtención de una perspectiva imparcial vendría a convertirse en una base común desde la cual a veces se establece un principio no negociable —las libertades básicas— y a veces se miden consecuencias probables, a la manera utilitarista —el segundo principio de justicia.

Dworkin intenta escapar del dualismo al formular como único principio la igualdad o, más exactamente, el derecho de las personas a igual cuidado y respeto. Pero el dualismo se le instala en el centro mismo de su definición porque,

como vimos, *cuidar* y *respetar* son verbos a los que no es difícil imaginar en diversas situaciones mutuamente excluyentes. Si "respeto" la decisión de alguien contra sí mismo —sea que se drogue, que se mate o que elija un camino erróneo en cualquier campo— dejo de "cuidarlo". Si lo cuido contra su voluntad —prolongando la vida de quien ya no quiere vivirla, por ejemplo— dejo de tratarlo como un ser libre, digno de respeto.

El "cuidado" de Dworkin corresponde, por supuesto, al área de los cálculos utilitaristas —puedo cuidar el ingreso económico de alguien, no sus opciones religiosas—. El "respeto" tiene que ver en cambio con el área de los principios y los derechos, y es típicamente liberal.

De los cuatro pensadores examinados, sólo Nozick intenta derechamente un sistema unitario, en torno del "valor". Su esfuerzo es tan vigoroso que quizá podría imaginarse al tiempo actual como un campo de lucha entre dos grandes principios morales: la Utilidad y el Valor. Hart diría que ambos se dividen la realidad, económica en el primer caso y no económica en el segundo, porque los llamados "derechos naturales absolutos" en este segundo caso provienen, al fin y al cabo, del valor de quien los porta. Sin el valor, sin la dignidad de la vida humana, ningún derecho correspondería.

¿Consigue Nozick unificar la perspectiva moral detrás del valor? Quien siga de cerca el laberinto de los argumentos y contra-argumentos de la filosofía moral actual, descubrirá sin dificultad que ninguna teoría puede escapar del todo a ejemplos reales o imaginarios en los cuales no se aplicaría. Ningún principio parece cubrir "toda" la realidad. Los dioses del Olimpo, decía Weber, convivían difícilmente unos con otros porque, al encarnar cada uno de ellos un principio —la belleza o el amor, la guerra o el comercio...— ninguno podía imponerse del todo. Quien

se aferra a un solo principio, sin admitir excepciones o limitaciones, es un fanático. En *La filosofía de la vida,* Nozick intenta evitar el fanatismo al agregar otras perspectivas al valor. No olvidemos que en *Explicaciones filosóficas,* por otra parte, ponía "el sentido" al lado —o incluso por encima— del valor.

Weber también sostuvo que dos criterios éticos batallan entre ellos sin vencerse, desde el fondo de la historia. Uno, la *ética de la convicción,* corresponde a la pureza de los principios. Nombres como los de Kant y Nozick se inscriben en él. El otro, la *ética de la responsabilidad,* mira a las consecuencias de lo que se hace, aceptando por cierto el sostén del utilitarismo. Es posible imaginar situaciones en las que uno se anteponga al otro —y viceversa—. Si mentir es absolutamente disvalioso, ¿no mentirías sin embargo para engañar a un asesino lanzado en pos de su víctima, o para consolar a un enfermo terminal? Si todo lo que cuenta es el resultado, ¿violarías tu conciencia para lograrlo?

Quizá la lucha final no sea entre el principismo y el consecuencialismo —una lucha que el "consecuencialismo indirecto" procura superar— sino entre la Ética y la Moral. Ésta, que proviene del latín *mos*, "costumbre", alude a las reglas aceptadas por una sociedad y, por extensión, por los individuos que viven en ella. Pero las reglas no agotan la realidad; a lo sumo, nos ayudan a tratar con ella. En el fondo de cada situación acecha un dilema "ético". El término griego *ethos*, que en su origen aludió al "hábitat" de las especies animales y a la "morada" del hombre, más tarde se amplió para aludir también a la conciencia o "morada interior" del hombre, donde éste cavila y se decide frente a la realidad. Ninguna regla puede anticipar totalmente la diversidad de las situaciones que van brotando de la realidad. También en el mundo ético, la Creación continúa.

CONCLUSIÓN: DE LA DEFINICIÓN A LA PREOCUPACIÓN MORAL

Occidente ha recorrido un largo camino en procura de una *definición moral*. Desde los griegos hasta nuestros días, ha sido incesante el esfuerzo por obtener un punto de vista privilegiado, una azotea o balcón tan alto que permitiera ver sin omisiones ni distorsiones el panorama del hombre como ser dotado de "conciencia moral": como alguien que se obliga, por lo pronto, ante sí mismo.

Aristóteles creyó encontrar esa suprema definición en lo que hoy llamaríamos la *excelencia* o cima que espera a cada uno de nosotros en su lucha por desarrollar las facultades latentes que lleva dentro. Los estoicos definieron como punto de vista privilegiado a la *virtud* en cuanto saber y acatamiento del orden universal regido por una sabia Providencia. Es reconociendo esta Sabiduría, es plegándose a ella que el hombre se vuelve sabio a su vez. Pero los epicúreos creyeron entrever la clave final del comportamiento moral al advertir que, dotados como estamos de un sistema natural de señales —el *dolor* y el *placer*— que nos indican con certeza si vamos bien o mal por el camino de la vida, sabio es aquel que busca el mejor balance neto de felicidad, la mayor suma de placer, que esté a su alcance.

El cristianismo vino a dramatizar las opciones morales de los griegos al mostrar que lo que se halla en juego no es sólo la felicidad o la infelicidad en esta vida sino nada menos que la *salvación* concebida como salud (o enfermedad) "eterna",

salus aeterna, si bien en sus diversas variantes vio a veces que la salvación se lograría huyendo *del* mundo (el agustinismo), armonizando *con* el mundo (Santo Tomás de Aquino) o triunfando y prosperando *en* el mundo (protestantismo puritano).

Después de ver con los contractualistas que, según fuere el fundamento de la definición moral, cabrá esperar de los hombres alguno de los tres niveles de la *exigencia moral* (la mínima *amoralidad* de Hobbes, la máxima *hipermoralidad* de Rousseau, la *moralidad media* de Locke), empezamos a medir la distancia que separa a los griegos de los medievales y a éstos de los modernos en materia moral. En tanto el ideal moral de los griegos fue la *apatía inmanente* en cuanto adaptación a este mundo sin temblores ni pasiones, en el Medievo el hombre occidental viró hacia el otro mundo en un vigoroso movimiento de *entusiasmo trascendente*. Sus catedrales góticas buscaban, contra el sereno arco romano, perforar los cielos. Pero al volver al mundo, el hombre moderno ya no lo hizo con la mesura de los griegos. Si bien volvió a ser *inmanente* como ellos al remitirse otra vez al mundo, en su regreso del Cielo a la Tierra conservó un toque divino, un *entusiasmo* o "endiosamiento" que le venía de sus antecesores medievales. Y es así como el hombre actual mira al mundo. Quiere transformarlo con la misma energía que impulsaba en otra dirección al monje medieval como si le fuera en ello su salvación, aun cuando ella sea esta vez, en la frase de Raymond Aron, una "salvación laica". Dos parejas de palabras, "apatía-entusiasmo" y "trascendencia-inmanencia", nos abren así una vista sobre la cambiante naturaleza de los tiempos. *A* (= "sin") *patía* (*pathos* = "pasión") es esa ausencia o superación de las pasiones consideradas como morbos del alma que quisieron lograr los griegos. Pero la buscaban "dentro" de este mundo, como una fórmula para vivir mejor. Los griegos eran, o

mejor, anhelaban ser apáticos "inmanentes". Si la voz "apatía" es griega, esta otra palabra es latina, de la conjunción del prefijo *in* = "en" y *manens* = que mora o reside; algo es "inmanente" cuando reside en sí mismo.

Contra la inmanencia, la "trascendencia" se refiere obviamente a que algo va más allá de sí mismo, en rigor hasta el "más allá" del mundo y de la vida. Lo trascendente entusiasma por definición: "entusiasmo" proviene del griego *Theós* = Dios. El entusiasta se siente "en Dios", poseído por Dios, endiosado. La Edad Media padeció o gozó, según se mire, de un entusiasmo trascendente.

En lugar de crear nuevas palabras, la Modernidad combinó de otra manera esas dos parejas semánticas que habían desplegado los griegos y los medievales. Se hizo entusiasta... de la inmanencia. Lógicamente, esto parece contradictorio: ¿Cómo "endiosarse" con lo finito, con lo terrenal? Que ello haya sido posible, que aún lo sea, es el misterio insondable de la Modernidad. Un misterio ineficaz a menos que se lo encarne optando *antes* de toda otra opción, como propone Nozick, por la vida.

Pero llegar del Medievo a la Modernidad no fue, en la mayor parte de los casos, tarea fácil. Los anglosajones pasaron de lo medieval a lo moderno gracias al carácter excepcional de una creencia religiosa que, en vez de alejarlos del mundo y la vida, los inyectó con furia en ellos, pero en el continente el paso del entusiasmo trascendente al entusiasmo inmanente no se logró sin traumas y desvíos, sin una marcha en zig-zag, algunas de cuyas tensiones y rodeos se intentó detectar en el Capítulo VI ("La razón en el banquillo").

Los anglosajones deben su insólito adelanto dentro de Occidente en los últimos siglos —siempre habían sido furgón de cola de los latinos y continentales— a esa facilidad con la cual pasaron de lo antiguo a lo moderno. Por eso hoy el debate sobre las bases o puntos de partida del pensamiento

moral es, en lo fundamental, un debate anglosajón. Lo cual no quiere decir que no sea intenso. Dentro ya del entusiasmo inmanente que es la marca del espíritu moderno, dos grandes escuelas disputan sobre el enfoque moral. Hay quienes sostienen que una acción es moralmente positiva solamente cuando corresponde a un *principio* tenido por supremo. Ese principio puede ser la dignidad y el valor del ser racional y libre (Kant, Nozick), la justicia o al menos la imparcialidad (Rawls), la igualdad de respeto y consideración (Dworkin). Pero en el otro extremo están aquellos que no califican a una acción como moralmente positiva cuando corresponde a un principio sino cuando genera una *consecuencia* tenida a su vez por deseable. La principal expresión del consecuencialismo, el utilitarismo, considera que esa consecuencia deseable es la felicidad del mayor número.

Una variación importante del consecuencialismo y el utilitarismo es el consecuencialismo *indirecto*, que en su cuenta sobre la mejor consecuencia no deja de incluir la vigencia de determinados principios. De esta manera, el consecuencialismo indirecto se ubica a mitad de camino entre el principismo y el consecuencialismo propiamente dicho.

Otra variación es el *utilitarismo liberal*. A la inversa que la corriente principal del utilitarismo, que está detrás del *Welfare State*, el utilitarismo liberal es un consecuencialismo indirecto que incluye en su cuenta principios tales como el derecho de propiedad y la autonomía de los contratos porque respetándolos será más fácil llegar a la felicidad del mayor número a través de una próspera economía de mercado.

Una vez que se hizo la presentación del principismo y el utilitarismo como las dos grandes tendencias que se dividen el pensamiento moral contemporáneo, se comprobó también que cada una de ellas tiende a dominar un área de problemas: en tanto el utilitarismo influye sobre todo en el área económica donde los filósofos admiten más fácilmente que el

Estado recorte los derechos individuales, el principismo gravita decisivamente en el área no económica de los derechos a la libertad de pensamiento y expresión. El *dualismo* parece avanzar entonces con fuerza incontenible. Ya lo había anticipado John Stuart Mill en el siglo XIX al señalar que, en tanto la libertad de pensamiento y expresión es un *principio* —por lo tanto, no negociable— la libertad del mercado es una *conveniencia* —esencialmente negociable—. La tesis de Mill ha sido retomada por Hart en pleno siglo XX.

El dualismo avanza por doquier. Si la afirmación absoluta de la libertad es aceptada por todos en algún sector de la realidad, es menos frecuente que se la admita para *toda* la realidad. En un reciente artículo sobre las relaciones entre política y religión en los Estados Unidos (*Some Modest Propositions About an Immodest Subject,* PS, Fall 1986, págs. 832-837), Charles W. Dunn ha verificado en varios cuadros demostrativos que el nombre de *liberals* corresponde en su país a quienes, defendiendo a ultranza la libertad de las personas para definir por sí mismas lo que quieren en campos como la moralidad o la sexualidad, acuden sin embargo a la tutela del Estado para promover la difusión del bienestar económico. El nombre de *conservatives* agrupa en cambio a aquellos que, creyendo en la libertad a ultranza del mercado, se manifiestan paternalistas en el campo del comportamiento moral y embisten contra expresiones que los "liberales" permiten, como la pornografía, el agnosticismo en las escuelas o la heterodoxia sexual.

¿No es posible entonces ser principista en toda la línea? Pareciera que, no bien aceptamos la espada de la libertad irrestricta en un lugar, necesitamos el escudo de la protección estatal en otro lugar. En América Latina, los regímenes que más han promovido al liberalismo económico recientemente encarnaban al mismo tiempo el autoritarismo militar. Eran algo así como la inversión de Mill; para ellos, mientras la libertad

económica era un principio, las otras libertades podían ser, a lo más, discutibles conveniencias. Pero las democracias que los sucedieron, abriendo de un lado la puerta de las libertades no económicas, entornaron la puerta de la libertad económica.

Cuando Hart reafirma el dualismo en nuestro tiempo pareciera decir también que el hombre contemporáneo no alcanza a aceptar un solo principio —los derechos sagrados del individuo, su libertad— sin acotarlo en algún campo. La discusión es *cuál* campo. Para los conservadores, la conducta moral. Para los *liberals* o socialdemócratas, la economía. Al referirse al *valor* de la vida humana, Nozick intenta reunificar los campos de la filosofía moral. Si se es no ya *liberal* o *conservative* en términos norteamericanos sino partidario de una libertad integral, sin cortapisas, se adquiere el nuevo nombre de *libertario*. Entre nosotros queda milagrosamente disponible la palabra *liberal*. Conservadores y socialdemócratas poseen una parte del principio de la libertad; allí donde más les importa, sin embargo, recurren todavía a la coacción del Estado. El liberal a secas ama la libertad, confiando además en que ella dará ocasión al florecimiento de la moralidad. La libertad exterior se abrirá a la libertad interior. Si se cree en el valor de la vida humana, si se espera que ella tenga además un "sentido" que en una forma u otra la engarce con el Universo —"Que tú existas hace una diferencia"—, también se apuesta a la posibilidad que tiene cada uno de nosotros de convertirse, a partir del *individuo* que ya es —un haz independiente de decisiones— en una *persona* —la unidad orgánica, valiosa, de "átomos de valor" combinados con un estilo distinto, incomparable, irrepetible—.

¿Supera la fórmula de Nozick el dualismo de la filosofía moral contemporánea? Al menos, abre una rica discusión a este respecto. Decir más que esto sería orillar el dogmatismo. Según lo que nos enseñó Karl Popper, ninguna afirmación ha de cerrarse a la discusión como los dogmas. Por lo contrario, ha de ofrecerse a los oyentes como una conjetura, que algu-

nos de ellos tratarán de refutar. Lo que cuenta en el debate moral contemporáneo, lo que marca en mi opinión la frontera decisiva entre los países desarrollados y los que no lo están, no es tanto que aquéllos hayan llegado a una *definición moral,* quizás imposible en un sentido pleno y final, sino que admitan una *preocupación moral* vigente, omnipresente, dominante. El hombre de los países subdesarrollados depende todavía de las definiciones morales que le ofrecen tutores o caudillos, y se siente obligado desde afuera de sí mismo por ellas y por ellos. Lo propio del hombre moderno es haberse apropiado de la búsqueda de un criterio moral. La existencia misma de la Ética como disciplina que ayuda a pensarse a sí mismo como un sujeto libre y responsable es el máximo testimonio de la Modernidad. Allí donde los individuos se han liberado de la dependencia de los magos que les decían qué hacer y qué pensar, surge al lado de la incesante búsqueda de la definición moral la dominante vigencia de la preocupación moral. El atraso es esencialmente inmoral en cuanto la poca o mucha disciplina que en él se logra es el producto de fuerzas que, sea a través del látigo o de la retórica, operan gracias al poderoso impulso del paternalismo. Las sociedades desarrolladas quieren tener individuos adultos. En las sociedades subdesarrolladas, tutores del más diverso signo pretenden mantener vastas clientelas en estado de minoridad.

No importa tanto cuál fuere la definición moral que impere aquí o allá. Lo propio de las sociedades maduras no es tenerla, aunque la busquen en medio de un debate incesante. Lo que más importa es que predomina la preocupación moral. Ella se ofrece como la única alternativa al dilema que acosa a los miembros de las sociedades subdesarrolladas: seguir con fanatismo a quienes los subyugan desde el minarete o fingir que los siguen, cayendo en cinismo. El fanático es inmoral por no respetar la disidencia ajena. El cínico es inmoral por ocultar su propia disidencia.

Segunda Parte

Las ideas morales en el mundo

ADVERTENCIA

Después de haber habitado en el mundo de las ideas morales, ahora nos toca acompañar a las ideas morales en el mundo. Seamos o no conscientes de su presencia, ellas todo lo impregnan. Invito al lector, en tal sentido, a analizar no importa qué discurso, qué declaración, para descubrir detrás de él, por debajo de él, la idea moral que lo inspira. En esta Segunda Parte me limito a ofrecer el ejercicio que yo mismo hice con los artículos que escribí de 1984 a 1987. En realidad, lo que iba aprendiendo y enseñando en torno de las ideas morales impregna a la mayoría de los artículos que escribí de 1984 a 1987 en *La Nación, Visión, Somos* y *A Fondo*. También, por supuesto, al periodismo hablado en *Tiempo Nuevo* y *Radio El Mundo*. En esta Segunda Parte me he limitado a seleccionar aquellos artículos donde es más evidente la presencia de alguna idea moral.

Componen esta breve antología veintiséis artículos que publiqué como columnas firmadas en *Visión*, revista de la cual soy columnista desde 1969 y director desde 1978. También incluyo dos editoriales sin firma que publiqué en *Visión*. Finalmente, cuatro artículos ("Sin estos valores, no habrá desarrollo", "Envidia o progreso", "La paradoja liberal" y "El lado oculto de la libertad") que fueron publicados en el diario *La Nación*.

I. LA PRIMACÍA DEL INDIVIDUO

Lo que hay

Un excelente artículo de Erik Eckholm en *The New York Times* sobre la "Biología Social" (*Sociobiology*) permite explorar un poco más la condición humana.

No es que la Biología Social trate de los seres humanos; su objeto es estudiar las tendencias *sociales* del comportamiento animal. Antes que ella, la llamada "Etología" o Biología del Comportamiento permitió a grandes investigadores, como Konrad Lorenz, descubrir rasgos notablemente "avanzados" en el comportamiento animal, tanto que a veces esos rasgos eran propuestos como modelos a los propios humanos en libros tales como *Sobre la agresión*.

La Etología primero, la Biología Social ahora, nos muestran un nuevo mundo animal, más sensato, cooperativo y altruista de lo que nos habíamos imaginado. Desde esta perspectiva, el hombre surge como un animal fallido, como un rebelde sin causa contra las sabias leyes de la naturaleza. Lo que no aciertan a explicar estas ciencias, como surge claramente del informe de Eckholm, es por qué aun así queda una distancia sin salvar entre el animal y el hombre.

¿Cómo definirla? Del estudio de Eckholm se deducen diferencias notables, por lo pronto, en cuanto al rol de la herencia. En tanto las características sociales de los animales, la aparente racionalidad de las hormigas o las abejas, tienen una raíz genética, en el hombre la cultura y la educación

son las que más importan. Sin embargo, esta diferencia no da razón aún de lo que estamos buscando: la diferencia *esencial* entre el animal y el hombre.

No lo es la racionalidad, porque hay racionalidad en el panal o el hormiguero. Tampoco lo es la sociabilidad, porque no la tenemos más desarrollada que los animales "sociales". Quizá la diferencia tenga que ver con la relación entre el individuo y la especie. Si alguna racionalidad impera entre los animales "sociales", es la preservación de la especie. El hombre podría ser definido, por contraste, como aquel ser cuya meta es él mismo y no su especie.

Convengamos que mucho de lo que hacemos y decimos tiene que ver con la preservación de nuestra especie. A partir de ahí, sin embargo, el hombre es capaz de "liberarse" de ella. Podemos tener sexo sin procreación, por ejemplo, o podemos destruir las condiciones ecológicas de nuestra subsistencia. Para bien o para mal, somos libres de seguir nuestros instintos o no. El estoico ayer, el agnóstico hoy, pueden suicidarse con tranquilidad de conciencia. La fecundación puede ocurrir *in vitro*. La muerte es demorada más allá de las leyes naturales a través de la tecnología. Cuando un animal se desvía de las leyes de su especie, está enfermo. Cuando lo hace un hombre, es porque es libre. ¿Por qué todo esto? Porque fue al llegar el hombre que apareció, junto al impulso ancestral en favor de la especie, un nuevo impulso tanto o más poderoso en favor del individuo, de cada cual.

Lo acaba de escribir Robert Nozick en *Explicaciones filosóficas*. "Que tú existas hace una diferencia." Esto significa nada menos que cada uno de nosotros es único, distinto, como si fuera una nueva especie...

Dos tendencias luchan en el seno del alma humana, y esta lucha es única en el Universo conocido: una nos sigue atando a la especie o sus sustitutos colectivos —el Estado,

la clase, el Partido...— mientras la otra nos mueve en dirección de esa aventura singular, irreproducible, que es cada uno de nosotros. La literatura y la historia están colmadas de ejemplos donde el hombre, asustado de sí mismo y de su peligrosa libertad, trata de atarse otra vez a las lealtades supraindividuales. Cada vez que alguien afirma su individualidad en la leyenda o en la Historia, ya se llame Adán o Prometeo, es castigado en nombre de la disciplina animal. En *La sociedad abierta y sus enemigos,* Karl Popper ha señalado cómo la tribu primitiva y también el Estado hiperburocrático actual son formas sustitutas de la especie que buscan prohibir la emancipación de los individuos. De otro lado, aun aquellos que logran aceptarse a sí mismos como unidades históricas irreductibles padecen sentimientos de culpa.

Quizá la diferencia resida, después de todo, en que el hombre es aquel animal que ha sido invitado a rebelarse contra la opresión de su especie. Un animal que encuentra doloroso, empero, tal empeño. Ni ángeles ni auténticos animales, no gozamos de una plena individualidad —cada ángel es su propia especie, decían los teólogos medievales— ni de la feliz inconsciencia del instinto leal a la especie. Nuestro destino es franquear el camino al individuo como quien abre a machete una senda en la selva. Lo curioso, lo notable, es que el principal obstáculo reside en otros miembros de nuestra propia especie, en todos aquellos que, después de no haberse animado a ser ellos mismos, quieren prohibir la aventura a los demás.

"Que tú existas hace una diferencia". En cierta forma, lo humano consiste en el ejercicio de un derecho de revolución que no rige entre los animales: el derecho a alzarse contra la tiranía de la especie. No para destruirla o desconocerla, sino para aceptarla solamente como una plataforma y, naturalmente, como un límite, en la aventura central de

llegar a ser, cada uno de nosotros, ese ser único que en el fondo es.

El peligro de vivir

No bien el *Challenger* estalló en el aire, el 28 de enero, muchos pensaron que la tragedia pondría en crisis el programa espacial norteamericano. Pero el presidente Reagan afirmó que el sacrificio de los siete astronautas estimularía aun más la exploración espacial al proponer a quienes participan de ella el ejemplo heroico de aquellos que murieron.

Podría suponerse que, al lanzar esta tesis, el gobierno norteamericano se limitaba a salvar las apariencias, a poner al mal tiempo buena cara. Hay algo más que esto. El riesgo, en verdad, siempre acompañó a la aventura humana. Si el lector mira hacia atrás, siempre encontrará al lado de las grandes realizaciones incontables peligros y sacrificios. Ser un hombre o una mujer supone, entre otras cosas, la búsqueda esforzada del propio límite. ¿Cuán lejos está mi límite? Nunca lo sabré a menos que explore el territorio del riesgo.

Claro, el ideal de la aventura choca, en nosotros, con el opuesto ideal de la seguridad. Curiosos buscadores de nuestros límites, también somos cuidadosos protectores de lo que ya tenemos. La lucha entre el espíritu de aventura y el espíritu de seguridad es un argumento central en la vida de los hombres y los pueblos.

El psicólogo Abraham Maslow describió en sus libros de los años sesenta (por ejemplo *Toward a Psychology of Being,* traducido al castellano bajo el título *El hombre autorrealizado*) de qué manera la lucha entre aquellos dos espíritus explica el desarrollo de las personas. Desde niños,

exploramos. Cada día trae una nueva frontera. Si al abrirnos a nuevas relaciones o experiencias recibimos sensaciones gratificantes, crece, crece en nosotros el espíritu de aventura. Si recibimos desilusiones o castigos, nos replegamos dentro del círculo de la seguridad. En un extremo se despliegan personalidades fuertes, animosas, positivas. En el otro, personalidades frustradas y, en el límite, neuróticas o incluso psicóticas.

Lo mismo pasa con los pueblos. La tribu primitiva, o la aldea medieval, fueron estructuras sociales donde la idea del riesgo, la innovación y la aventura habría sido suprimida por completo. Todo estaba en ellas previsto y regulado, limitándose a partir de ahí cada persona a ocupar el lugar exacto de su antecesor. Pero el mundo moderno ha sido construido por los exploradores. En diversos campos, los navegantes, los capitanes de industria, los investigadores, los reformadores lo han ido alojando en círculos cada vez más amplios gracias a un número incontable de esfuerzos, apuestas y osadías. La última de ellas, el *Challenger*.

En nuestro propio tiempo anida, sin embargo, el viejo anhelo de la seguridad. El extremo reglamentarismo del Estado, que quiere prever nuestras vidas hasta en sus mínimos detalles, expresa todavía la atracción de la tribu, de la "sociedad cerrada" que denunció Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Cuando el Estado le ofrece al hombre actual minuciosos sistemas de seguridad contra la enfermedad, la vejez y el desempleo, también lo despoja de la aventura, del peligro de vivir.

No puede dejarnos satisfechos un mundo en el cual, por ejemplo, gracias a las altas tasas de interés los agentes económicos prefieren colocar su dinero al amparo de un banco que arriesgarlo en obras creativas. La reacción que ha habido contra la exploración espacial a propósito de la tragedia del *Challenger* indica que en nosotros late, pode-

rosa, la atracción de la tribu: queremos una sociedad tan segura que ninguna muerte accidental sea posible en ella. Pero el día mismo en que elimináramos el riesgo, ese día perderíamos nuestra humanidad. Como dijo alguna vez el Papa Pablo VI, "no es posible que, por vivir, perdamos las razones de vivir".

La vida no nos ha sido dada para cuidarla como un bien precioso. Ella es, bien entendido, preciosa, a condición de que la vivamos. El refrán lo dice: "No es cuestión de agregarle años a la vida sino vida a los años". Situados en la vanguardia de la humanidad, los siete astronautas del *Challenger* vivieron una vida maravillosa. No la hubieran cambiado, estoy seguro, por la larga seguridad de una pensión. La épica de todos los tiempos nos presenta personajes como Aquiles, que prefirió una vida corta y gloriosa a una vida larga e irrelevante. Al fin y al cabo, toda vida se acaba y lo que importa al evaluarla no es cuánto duró, los riesgos que evitó, sino en qué medida fue plena, útil, fascinante.

Desde los héroes antiguos como Adán, Prometeo o Sísifo, hasta los exploradores modernos como Cristóbal Colón y los viajeros espaciales, el tema del hombre ha sido penetrar los santuarios, arrebatar los secretos de los dioses. Una y otra vez, ellos nos castigan. Una y otra vez, renovamos el intento. Pensemos qué reacción nos provoca la muerte de siete astronautas en el espacio. Si revive en nosotros la fe en el hombre, vamos por buen camino. Si nos espanta, es que todavía sentimos el llamado ancestral de las "sociedades cerradas", utopías vivientes donde a cambio de una reglamentación exhaustiva se nos expropia la vocación que nos vuelve humanos: explorar y explorar, en busca del límite.

La barrera que separa el desarrollo del subdesarrollo consiste en el hecho de que las sociedades desarrolladas, y no las subdesarrolladas, son capaces de explotar la máxima riqueza del ser humano: el hombre mismo.

Cuando el general Perón declaró, en 1973, que "los ricos de hoy serán los pobres de mañana y los pobres de hoy, los ricos de mañana", expresó con exactitud la mentalidad dominante en las sociedades subdesarrolladas: de creer que los recursos fundamentales son los recursos naturales. En 1973 ocurría el desafío de los jeques del petróleo a las naciones avanzadas de Occidente, y Perón supuso que ese desafío podría extenderse con el tiempo a los granos, las carnes, el café, los bananos, el cobre o el azúcar. La eventual penuria de materias primas —algo que no dejaba de pronosticar el Club de Roma por aquella época— provocaría al fin "la riqueza de los pobres" que la poseían y "la pobreza de los ricos" que no la poseían.

Pasó lo contrario. A dos años de aquel anuncio, los ricos son aun más ricos y los pobres aun más pobres porque la verdadera riqueza no reside en los campos o en las minas sino en la mente de los hombres. La manera de explotar esta riqueza es la educación.

Pero *educar* (voz que viene del indoeuropeo *duk* = "conducir" y del prefijo *e*, que da idea de conducir "hacia afuera", de permitir que el educando "salga" de los límites de su ignorancia) es un verbo que sobrelleva una paradoja: si el propósito es educar a una persona, se cumplirá solamente si se le dan las armas para que ella misma decida hacia dónde quiere ir. Educar es despertar al educando en dirección de su propia vida, de su propia libertad. La vida es algo que cada cual se hace desde sus propias premisas, hacia sus propios fines. Si el educador quiere "educar", desencadena un

proceso al término del cual el discípulo piensa y actúa en otra forma que él.

Dar educación es dar libertad y admitir por ello que se la pueda usar en un sentido diferente de las preferencias del educador. Al fin y al cabo, los grandes discípulos que el mundo ha tenido —Aristóteles de Platón o Jung de Freud, para tomar dos casos— fueron los más efectivos impugnadores de lo que se les había enseñado. ¡Es que habían tenido grandes maestros! El verdadero maestro es quien despierta en el discípulo las energías destinadas a superar eso mismo que él le está enseñando.

Lo contrario no es educar sino *inducir*. En la palabra, el prefijo *in* indica que se conduce hacia "adentro" y no hacia afuera, hacia las doctrinas establecidas, hacia la cosmovisión que el maestro impone. Pero en este caso el discípulo, lejos de levantar vuelo hacia sus propios descubrimientos, lo que hará es someterse al autoritarismo que lo manipula, "achicarse" en el seno de la ortodoxia en vez de intentar su propia aventura de pensar y de vivir.

Nuestra proposición del comienzo se completa entonces del siguiente modo: si la inagotable "mina" de nuestro tiempo reside en cada uno de los individuos que nos rodean, y si educarlos es la mayor inversión, la verdadera educación supone que se les da la libertad de no ser como el educador querría que fuesen, ya que no hay motivación más poderosa que saberse en posesión de la propia vida. Pueblos libres, pueblos motivados. Pueblos motivados, pueblos que se educan en dirección del desarrollo.

¿Sabremos los latinoamericanos acceder a este modelo? Todo depende de la fuerza que entre nosotros muestre el autoritarismo residual. Hemos desplazado al autoritarismo ancestral de nuestras sociedades de la cima política. Ahora ensayamos democracias. Sería un error suponer que el autoritarismo ha perdido por eso la batalla; resiste por lo con-

trario en tantas plazas fuertes como actitudes autoritarias haya en los partidos, los sindicatos, las fuerzas armadas, las empresas, las iglesias, las familias... y la educación.

¿Qué hacemos con nuestros hijos, con nuestros alumnos? ¿Los *e-ducamos* o los *in-ducimos*? ¿Queremos, buscamos que sean ellos mismos aunque la definición que logren se aparte de nuestros puntos de vista, o los sobreprotegemos en dirección de un ideal y un rol previsto, rutinario? ¿Los obligamos a repetir nuestras lecciones o los incitamos en dirección de ensayos y reflexiones para que descubran las de ellos? ¿Estamos dispuestos a tolerar un sistema educativo que deje a cada escuela y a cada maestro el derecho de enseñar lo que él proyecte, quedando en libertad los padres y los jóvenes, a partir de allí, para escoger la escuela que prefieran? ¿Vamos a admitir el pluralismo educativo en los programas, a las materias optativas desde temprana edad? Por estas cuestiones pasará el futuro de nuestras sociedades porque el maestro autoritario es reflejo del sistema autoritario que, habiéndolo formado de niño, ahora le impone un único programa de enseñanza. En la sociedad repetitiva del subdesarrollo, el Estado impone una pauta a los maestros y éstos a los estudiantes, sin que quede lugar para la diversidad, el disconformismo y el debate. Sin embargo, de estos hábitos sociales, de la incesante competencia entre los hombres y entre las ideas en un clima de respeto resulta el desarrollo, al que podríamos descubrir como la fecundación recíproca entre millones de personas "distintas", únicas, originales.

¿Ideas o creencias?

Antes de mi reciente estadía en los Estados Unidos había llegado a pensar que lo que separa el mundo desarrollado

del subdesarrollado, que esa distancia que nosotros tendremos que recorrer para darles alcance a ellos, consiste en un conjunto de "ideas" que ellos aceptan y nosotros aún no. Esas ideas se identifican con lo que habitualmente los latinos llamamos "liberalismo". Cuando los latinoamericanos pongamos en la iniciativa individual, particularmente en el campo económico, el acento que ponen los anglosajones podremos competir con ellos.

Esto, a mi juicio, sigue siendo verdad. Lo que me pregunto después de dos meses de intensa convivencia intelectual con los anglosajones es si es suficiente. El antiliberalismo, el estatismo implícito en nuestra cultura política, explica en gran medida nuestro fracaso económico, pero al observar de cerca cómo piensan y actúan los norteamericanos me pregunto si no hay, aparte de ello, "algo más" para explicar su éxito.

Ese "algo más" no habría que buscarlo ya en el nivel de las "ideas" sino en otro nivel más profundo —las "creencias"—. Recordemos la clásica distinción de Ortega y Gasset: mientras a las ideas "se las tiene", en las creencias "se está". Las ideas son conceptos que se nos ocurren, "ocurrencias" que sostenemos contra las de otros medios en un incesante debate. Las creencias, por lo contrario, en vez de ser sostenidas nos sostienen porque nosotros en cierta forma ocurrimos en ellas, sobre ellas: son el suelo firme donde nos movemos. La humanidad "creyó" por siglos que el Sol giraba en torno de la Tierra hasta que algunos pensaron —tuvieron la idea— de una relación exactamente inversa. Primero vino el escándalo —recordemos a Galileo— y después la aceptación. Hoy vivimos sobre la "creencia" en el movimiento de la Tierra alrededor del Sol. Hasta que venga, a lo mejor, otro escandaloso Galileo...

Y bien: si es verdad que los anglosajones se distinguen de los latinos por la vigencia de ciertas ideas sobre la libertad

económica —Reagan gana en el Norte; no ganaría entre nosotros— también lo es que ciertas creencias comunes a Reagan y a sus adversarios no rigen en el Sur. Lo cual quiere decir que, si bien un liberal latinoamericano puede llegar a ser más progresista en sus ideas económicas que un socialdemócrata norteamericano, no lo será en sus creencias y actitudes básicas o, con otras palabras, que "todo" el espectro ideológico norteamericano es más compatible con el progreso económico y social que el espectro ideológico latinoamericano.

Tomemos un ejemplo. Ha causado gran revuelo en estos últimos tiempos el proyecto de pastoral de los obispos católicos norteamericanos en el cual fustigan duramente al sistema capitalista. Hasta aquí, podríamos decir que los obispos norteamericanos difieren ideológicamente del esquema liberal. Que tienen otras "ideas". Ello es cierto. Pero no tienen por eso otras "creencias" que el resto de la sociedad norteamericana, ya que al proponer medidas concretas sugieren que se multipliquen las fuentes de empleo, pero sin afectar la productividad general de la economía. ¿Qué quiere decir esto? Que, aun cuando los obispos no sean ideológicamente liberales, puesto que reclaman acción del gobierno para la creación de empleos, en el nivel de las creencias continúan siendo culturalmente modernos porque no quieren que esos empleos se generen a costa de la productividad; no aceptarían, por ejemplo, el desempleo disfrazado que es en América Latina, en muchos casos, el puesto público.

Los obispos, a quienes no se les "ocurre" la ideal liberal, "creen" en cambio en un valor como la productividad. Si hiciéramos una breve lista de las "creencias" norteamericanas, ella incluiría los siguientes valores: la racionalidad, la puntualidad, el orden material, el amor a la acción, el respeto al otro, el sentido práctico, cierto escepticismo ante las

teorías generales, el trabajo, la investigación, el premio al mérito, el cumplimiento de la ley. Esta lista breve, preliminar, de principios metidos dentro de la sociedad norteamericana, por debajo de su piel o superficie, es común a "todos" sus sectores ideológicos. Y aquí se arriba a la comprobación que insinuábamos al comienzo; un liberal latinoamericano puede ser ideológicamente más "moderno", puede estar menos equivocado que un socialdemócrata norteamericano, pero éste probablemente lo aventaje en el resto de los valores que venimos de enumerar: será más práctico, no se dejará llevar por el favoritismo, no será autoritario en su familia o en su empresa, será más ordenado y puntual, cumplirá la ley, etcétera. Con lo cual, pese a su desventaja ideológica, será más congruente con las necesidades del mundo actual.

Tanto el centro como la derecha y la izquierda de los países desarrollados, así, funcionan de otro modo que los movimientos ideológicamente equivalentes de los nuestros porque más abajo de las ideas, en el plano de los valores, han incorporado creencias y actitudes acordes con las necesidades de la sociedad contemporánea. Lo cual, al comprobarse, desplaza el centro de gravedad de nuestras preocupaciones. Ya no nos ha de importar primero qué es lo que "piensa" un latinoamericano, cuáles son sus ideas acerca de la economía y el Estado, sino en qué cree y cómo actúa. La clave deja de ser la ideología; pasa a ser la educación.

En busca de claves

He pasado un par de meses como profesor visitante en la Universidad de Harvard y quisiera compartir esta experiencia con mis lectores.

Lo primero que tendría que señalar, en este sentido, es lo que "no" encontré en Harvard. Contra lo que pudiera suponerse, no encontré un despliegue alucinante de computadoras y aparatos electrónicos. En realidad, el inventario de recursos materiales con los que cuentan profesores y estudiantes en Harvard no difiere sustancialmente del de otras universidades europeas o latinoamericanas. Como en cualquier otra parte hay aulas, pizarrones, tiza y libros. Quizá pueda decirse que los hay en mayor número y en mejores condiciones, pero ésta es en todo caso una diferencia de grado que no explica por qué Harvard ha llegado a ser una de las principales universidades del mundo. La clave reside en otra parte.

Reside simplemente en el hecho al parecer prosaico de que todos aquellos elementos funcionan debidamente. Las clases empiezan y terminan puntualmente, los estudiantes —que han sido rigurosamente seleccionados— estudian con ahínco, los profesores se dedican totalmente a investigar y enseñar, y la bibliografía que recomiendan para "leer" y no para "memorizar" —lo que se busca es que el estudiante aprenda a razonar y no a repetir— ya ha sido previamente almacenada en librerías y bibliotecas de modo que está efectivamente al alcance de sus lectores.

En esta edad de los robots y los viajes espaciales, lo que Harvard enseña al visitante es una lección sencilla y si se quiere permanente: cómo hacer las cosas con seriedad y buen sentido. No creo que sus principios difieran, desde este punto de vista, de los que pudo haber en la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles.

Pero lo más importante de esta lección es que nos permite comprobar las verdaderas raíces del desarrollo. Desde el momento que Harvard "no" nos muestra el rostro alucinante del siglo XXI sino las cualidades éticas y racionales del puritano siglo XVII, en que fue fundada, también nos

permite advertir, como a quien mira un corte vertical de la madre tierra, cuáles han sido los estratos más profundos de eso que llamamos el desarrollo y la modernidad. Hoy, cuando admiramos los robots y las computadoras, lo que estamos viendo son sólo los "frutos" del desarrollo. Sus "raíces" son otras: en resumidas cuentas, el manejo sensato y racional de los recursos disponibles.

El mundo moderno no empezó por las máquinas y la tecnología sino por la adquisición de hábitos y virtudes que conducirían finalmente a ellas. La puntualidad, la responsabilidad, el diseño de objetivos no fantasiosos sino realizables, el cuidado y mantenimiento de lo que se posee, la estabilidad de los propósitos, las instituciones, la consideración de que el mérito es el único criterio del éxito. Fue sobre estas bases que el trabajo acumulado de las generaciones terminó por diseñar el paisaje del mundo actual. Cada vez que compramos algunos de los más recientes instrumentos tecnológicos del mundo desarrollado, desde una central telefónica hasta un jet privado, corremos la tentación de creer que también estamos comprando las claves que explican el éxito de nuestros vendedores. Quizá buena parte de la deuda externa latinoamericana se explica en función de esta fascinación que nos impulsa a "comprar" los artículos que otros más avanzados que nosotros nos ofrecen, así como los indios aceptaban encantados los vidrios y cuentas de colores de los conquistadores. Pero será inútil buscar el secreto de su fuerza en el vientre de las máquinas que nos transfieren. Al obtenerlas, sólo nos quedamos con la cáscara (lo que ahora se llama *hardware*) y no con el espíritu (lo que ahora se llama *software*).

El espíritu reside en otra parte: en los hombres, en las mentes. Al desarrollo no se lo "tiene" como a los objetos que derivan de él; al desarrollo se lo "es" bajo la forma de

nuevas ideas y creencias, de nuevas actitudes y comportamientos.

Estas comprobaciones mueven a un moderado optimismo. Si franquear la barrera que separa el subdesarrollo del desarrollo fuese una cuestión de máquinas, capitales e inversiones, nunca podríamos alcanzar a los que marchan delante. Si la clave no reside en cambio en "cuántos" recursos poseemos sino en "cómo" los usamos, deja de ser tan importante si son muchos o pocos y la esperanza entra en escena. Con tizas y pizarrones, con aulas, verdaderos estudiantes y dedicados profesores, la universidad es posible. Con auténticos empresarios y trabajadores, la empresa es viable. Con buenos políticos y ciudadanos, la república está a la vuelta de la esquina. No bien hemos descubierto este horizonte, empero, una nueva dificultad emerge ante nosotros: ¿no es lo más difícil, después de todo, cambiar las mentes y las modalidades?

Pongámoslo de este modo: si el desarrollo consistiera en acumular los instrumentos y productos del desarrollo, nuestra pobreza —nuestro endeudamiento— sería irremediable. Si el desafío es en cambio humano, educativo, cultural, su dimensión es gigantesca y sus dificultades formidables pero nuestra respuesta, aun así, resulta viable. Es que en esta segunda perspectiva el recurso decisivo, el *software*, está en nosotros mismos. No podemos comprar pero podemos cambiar: he aquí una divisa para los latinoamericanos.

La rebelión de las cigarras

La principal objeción de los estudiantes franceses contra la reforma educativa que había propuesto el primer ministro Jacques Chirac es que regresar a las universidades

de paga y a la admisión selectiva en ellas es un proyecto *elitista*.

Se supone que el elitismo es injusto si abre las posiciones superiores de la sociedad a personas privilegiadas. El proyecto de Chirac hubiera sido injusto si sólo los pudientes —los que pueden pagar sus cuotas— hubiesen sido admitidos a la Universidad. No veo cómo sería injusto, empero, si la admisión en ellas se restringiese a quienes hubieran hecho más *méritos* para gozar de su enseñanza.

Una Universidad que se abra solamente al mérito de los aspirantes es, básicamente, justa, si hace pagar además sólo a aquellos que pueden hacerlo, en tanto el resto, que la merece pero no la puede pagar, es beneficiado por un sistema de becas. Naturalmente, tal sistema no eliminaría injusticias *previas* a la instancia universitaria. Puede ocurrir, y de hecho ocurre infinidad de veces, que un estudiante no logre aprobar el ingreso por fallas que provienen de un origen familiar precario. Esto es injusto. Al mismo tiempo, solucionarlo no es posible en el nivel universitario. Podríamos decir que una Universidad que se abriese sólo al mérito, sin conceder privilegios de ninguna naturaleza en su seno, sería justa pero también imperfecta porque no lograría corregir desigualdades que no vienen de ella sino de otros niveles del quehacer social.

Ahora bien: de la imperfección a la injusticia media un abismo. No podemos desligarnos, en el límite, de la imperfección: ¿cómo eliminar del todo, por ejemplo, desigualdades genéticas o familiares que favorecen o bloquean el desarrollo personal de los estudiantes?

Si el proyecto que al fin abandonó Chirac era justo aunque imperfecto, nada de justo tiene el proyecto de quienes lo resistieron victoriosamente. La idea de una inscripción abierta, y además gratuita, se presenta como la quintaesencia de la justicia. No es justo, sin embargo, que

aquellos que puedan pagar no lo hagan porque, desde el momento que la Universidad *cuesta*, si no la pagan los hijos de la clase media que a ella concurren, *alguien* lo hace; y ese alguien colectivo también está formado por la clase obrera. Tampoco es justo que ingresen en la Universidad, indistintamente, quienes la merecen y quienes no la merecen. Tratar igualmente a méritos desiguales no es justicia sino irritante privilegio: es un subsidio en favor de los que retacearon el esfuerzo.

De hecho, una Universidad sin ingreso ni matrícula es el bastión de los "nenes de papá" de la clase media y la alta clase media, que no quieren estudiar "demasiado" y reclaman como un *derecho* el título universitario. He aquí una casta privilegiada si las hay, que puebla las universidades en una proporción categóricamente mayor que los hijos de la clase obrera.

Es así como la pretendida justicia que reclaman los estudiantes en París y en cualquier parte donde exijan títulos universitarios sin merecerlos es, en el fondo, un disfraz de la indolencia. Lo que pedían los manifestantes en París, lo que un asediado Jacques Chirac terminó por concederles, es *el derecho a la indolencia*.

Es la segunda vez en menos de veinte años que los franceses, y en particular los jóvenes, rehúsan el esfuerzo. Le negaron en mayo de 1968 al propio De Gaulle la realización de su exigente proyecto: rivalizar con los Estados Unidos y con Alemania por la vanguardia del mundo. En diciembre de 1986, se lo han vuelto a negar al sucesor de De Gaulle. Frente a la exigente ética del esfuerzo de los estudiantes y ciudadanos de los Estados Unidos, Alemania Federal y Japón, los estudiantes y ciudadanos franceses insisten en su propia vía. Como en la fábula, la cigarra no quiere hacer como la hormiga; se niega a competir.

¿Sólo los franceses? Francia es la cabeza del mundo latino. En la Argentina, por ejemplo, también "gozamos"

de una Universidad sin ingreso ni arancel. También aquí los hijos de las clases medias tienen un derecho sacrosanto al título, a un título que poco vale, es cierto. Sin una educación rigurosa, que premie el mérito sin impedir que todos, hijos de quienes sean, aspiren al premio, no hay país competitivo en el mundo moderno. Me duele, por eso, no sólo la resistencia que encontró Chirac, sino su propio repliegue. Por siglos, los latinos estuvimos a la cabeza del mundo. Grecia, Roma, Francia, Italia, Portugal, España...

Todo esto se derrumbó a partir del siglo XIX, con el predominio sajón y anglosajón. El factor que lo explica es una incesante exigencia en el campo de la investigación y la educación. Si Oriente compite hoy con los sajones, es porque ha aprendido esa lección. El mundo moderno pertenece a las *hormigas*. ¿No nos gusta? Seamos cigarras, pero no atribuyamos después nuestro retraso a alguna forma de conspiración externa. Nadie conspira contra las cigarras con tanta eficacia como ellas mismas; en Buenos Aires o en México, en París o en Lima, su capacidad de resistencia a una filosofía del esfuerzo es sencillamente formidable.

II. MEDICINA, SEXO Y MORAL

La maldición

Es una tentación interpretar la propagación del Síndrome de Deficiencia Inmunológica Adquirida (SIDA), esa nueva "peste negra" del siglo XX, como una maldición bíblica. El recuerdo de Sodoma y Gomorra vuelve a nosotros. ¿Nos hallamos entonces ante un rayo divino que condena y purifica a una civilización ganada por el hedonismo?

Desde un punto de mira secular y moderno el SIDA es, simplemente, una nueva y terrible enfermedad a la cual la ciencia encontrará oportunamente remedio. Ir más allá de esta interpretación "técnica" sería recurrir a temores y leyendas impropios de una civilización racional y moderna como la nuestra.

La tesis de la "maldición bíblica" se debilita, en verdad, no bien nos preguntamos por qué, si el SIDA es castigo, quedan indemnes otros crímenes más graves que las prácticas sexuales que lo promueven como, por ejemplo, las violaciones sistemáticas de los derechos humanos, el narcotráfico o el terrorismo. Nadie será tan estrecho que repruebe a los homosexuales más que a los violentos de todo tipo, para que a aquéllos y no a éstos corresponda un flagelo divino. La homosexualidad no es delito. ¿Por qué habrían de ensañarse entonces contra ella Dios o los dioses, dejando impunes a los verdaderos criminales?

La alusión a Sodoma y Gomorra resulta, por lo visto, extravagante. Cabría preguntarse de todos modos si la difusión del SIDA está totalmente desligada de consideraciones de alcance moral.

Tienen más alta posibilidad de contraer la enfermedad, sin duda, aquellos cuya conducta sexual se aparta de la norma de la monogamia, la heterosexualidad y la naturalidad del acto sexual que ha sido enseñanza tradicional en nuestra civilización hasta hace poco, cuando una nueva corriente sexológica sostuvo que "toda" actividad sexual entre adultos libres es moralmente lícita. Los sexólogos han enseñado, en tal sentido, que todo sexo satisfactorio es "normal", y todo sexo insatisfactorio, "anormal", con lo cual el criterio subjetivo de satisfacción viene a sustituir el antiguo criterio objetivo de la "naturalidad" del acto para fijar la frontera entre lo que está bien y lo que está mal. No habría nada pervertido, según esta tesis, fuera de la incapacidad de sentir placer.

Sin embargo, el SIDA ha demostrado que nuestro organismo incluye defensas que solamente operan cuando el acto sexual es "natural", que desaparecen en cambio en casos de promiscuidad, homosexualidad, bisexualidad o métodos no naturales.

¿Hay entonces algo que se llama, después de todo, "naturaleza"? Ésta es la cuestión. Aun cuando dejemos de lado con buen criterio supuestas intervenciones divinas en la historia para condenar las costumbres de los hombres, cabe preguntarse si no hay patrones "objetivos" de conducta cuya violación anuncia desagradables consecuencias.

Si nos movemos hacia terrenos menos sensibles que el sexual, éste parece ser el caso. Si una persona come más que lo que necesita y se ejercita menos que lo que su organismo requiere, sufre consecuencias. ¿Sería incorrecto decir que

tal persona, o el fumador o el bebedor excesivos, obra contra su propia "naturaleza"? Y si aceptáramos que ellas lo hacen, ¿sería inexacto afirmar lo mismo de aquellos que incurren en abusos o desviaciones sexuales? El SIDA no sería, en esta interpretación, sino un castigo más severo que el exceso de colesterol a las conductas irrazonables. Los seres humanos venimos al mundo equipados con ciertas condiciones y tendencias naturales: acatarlas es prudente y violarlas conlleva un precio.

Si aceptáramos que existen después de todo pautas naturales de comportamiento, violaríamos sin embargo la libertad de otros al obligarlos a obedecerlas. Por este camino, caeríamos en la intolerancia de la Inquisición, esta vez en nombre de la Naturaleza. Pero ello no quita que no sea lo mismo vivir *con* que vivir *contra* los dictados de la Naturaleza. Si tú fumas cien cigarrillos diarios, eres libre de hacerlo. Yo, por mi parte, que te veo hacerlo, no puedo confundir tu derecho a escoger este modo de vida con el hecho de que no sea *indiferente* que lo escojas. Eres libre de hacerte daño. Sigue siendo verdad que es *mejor* que no te lo hagas. El SIDA no es el dedo de Dios, si entendemos por "Dios" a un todopoderoso interventor externo. Tampoco podría ser la ocasión para que nuevos inquisidores sometan a los hombres en su nombre. Pero el SIDA no deja de ser por ello un aviso atendible de la Naturaleza. Tenemos una naturaleza. Somos libres de violarla cuando no agredimos a terceros y ningún poder ha de coaccionarnos en sentido contrario. Pero las calamidades que con frecuencia siguen al olvido de nuestra condición natural sirven para recordarnos el dilema moral que nos acompaña: adaptarnos sabiamente a lo que en verdad somos o salir alocadamente en busca de metas "sobre" o "sub" humanas que al fin resultan, por un camino u otro, "in" humanas.

La Corte Suprema de los Estados Unidos acaba de autorizar a las legislaturas locales a penar las relaciones homosexuales. La decisión escandalizó a los liberales, tal como lo prueba un reciente editorial de *The New York Times*. El ala conservadora de la Iglesia Católica argentina, mientras tanto, conduce una activa campaña contra un proyecto legislativo que implantaría la posibilidad del divorcio vincular —la Argentina es, junto con Filipinas, Paraguay e Irlanda, uno de los pocos países que aún impiden legalmente un nuevo matrimonio—.

Estas dos actitudes, en ambas puntas de América, tienen que ver con un tema común: las relaciones entre la ley del Estado y la ley moral. Mientras la ley del Estado es *heterónoma* para los ciudadanos —esto es, proviene de una fuente externa a ellos mismos— la ley moral es *autónoma* en cuanto cada ciudadano se la da a sí mismo, más acá o más allá del sistema legal.

Fijar el límite entre ambos campos es tarea engorrosa. No hay duda de que todo Estado consagra en su ley un *mínimo moral*. Que no se mate, se robe o se secuestre es algo que interesa vitalmente al Estado pese a que quien lo hace podría sostener que concuerda con su propio código moral —así piensan los terroristas, por ejemplo— porque, en caso contrario, la convivencia sería imposible.

A partir del mínimo moral nos internamos, empero, en una zona gris. Es en ella donde caben los debates sobre temas tales como la homosexualidad o el divorcio. Para una mayoría de personas, la homosexualidad es una práctica aberrante. Muchos procuran, además, el matrimonio indisoluble, rechazando el divorcio vincular. La pregunta no es empero si tienen razón, sino esta otra: aun si la tuvieran,

¿poseen además el derecho de imponerla a los que no piensan o actúan como ellos?

También a un rigorista moral, que quisiera la eliminación de las conductas que él considera inmorales, se le plantea el problema porque aun así se hace evidente la imposibilidad de imponer la perfección moral. Mentir, por ejemplo, es disvalioso desde el punto de vista moral. ¿Imaginamos lo que sería una sociedad donde se encarcelara a los que mienten?

Queda planteado, así, el tema de la tolerancia. Una persona es tolerante cuando, pese a condenar determinado tipo de conductas, no intenta prohibirlas por ley del Estado porque el intento de moralizar imperativamente podría traer males mayores que el que se quiere erradicar.

El ejemplo máximo de intolerancia fue, sin duda, la ley seca en los Estados Unidos. Dictada en favor del empeño en sí laudable de evitar el alcoholismo, la ley seca trajo males mayores como la Mafia. Lo mejor es enemigo de lo bueno, también en el campo de la legislación moral.

Caben en este tema dos comportamientos alusivos. Uno, *moralista,* pretende a la manera de Savonarola imponer una concepción moral con la ayuda del aparato coactivo de la ley. Con motivo de su alta pretensión moral, lo que el moralista obtiene en realidad es el control de las vidas ajenas. Más que un anhelo moral, la suya es entonces una ambición de poder. Ningún totalitarismo ha dejado de proclamar la obligatoriedad de un ideal moral.

El otro comportamiento extremo es el *permisivo.* De lo que se trata aquí es de abandonar toda pretensión moral.

Renunciar a un ideal moral equivaldría, empero, a perder de vista la dignidad de la condición humana. El hombre tiene un valor porque, partiendo de un tipo de libertad exterior —la que el Estado y los demás le reconocen—, es capaz de llegar a otro tipo de libertad, interior, la que él

mismo gana en el templo de su propia conciencia. Aquí brilla, creo, la distinción que moralistas y permisivos no perciben: que, en tanto el ideal moral nos sigue llamando desde el interior de nuestras conciencias, al Estado y a la ley sólo les corresponde asegurar un piso mínimo, que coincide con las necesidades de la convivencia. Mientras una persona limite su inmoralidad al fuero interno, mientras altere por ejemplo la práctica de la sexualidad, en nada ofende al Estado aunque grite su conciencia. Si un matrimonio fracasa, siendo reemplazado por otro, su evolución ha de ser respetada aunque los cónyuges sepan dónde han fallado.

Tolerar no es aprobar. Quien tolera otras conductas que en su fuero interior desaprueba, lo que está haciendo es respetar la libertad de otros en dirección de sus propias vidas. Quien cree que la tolerancia implica aprobación no ha logrado distinguir entre el campo de la ley política y el campo de la ley moral. Aquél, restringido, queda a cargo de legisladores y funcionarios. Éste, tan amplio como el horizonte de la perfección moral, queda a cargo de nosotros mismos con el apoyo de asociaciones voluntarias como las iglesias, las escuelas o las familias. Aquel que propone leyes y más leyes para proteger la vida moral ha perdido la fe en esta otra realidad que se despliega más allá del Estado. Tanto el *moralista* como el *permisivo* son, en el fondo, *estatistas*. Mientras el primero confía al Estado la ley moral, el segundo acepta que, al no haber ley del Estado, no haya ley moral. Pero el hombre, cada hombre, es el legislador moral de sí mismo.

"Neurosis de destino"

En un reportaje que publicó *La Nación* de Buenos Aires el 22 de agosto de 1984, el doctor José Schavelzon

puso al descubierto insospechadas conexiones entre la mente y el cuerpo. Al referirse a los orígenes del cáncer, este experto de fama mundial señaló que un mismo centro cerebral controla la multiplicación de las células —cuyo desorden es el cáncer— y... las emociones. Cuando ese centro llamado "aparato límbico" es desbordado por una corriente suficientemente amplia y persistente de *stress* emocional, deja de supervisar con eficacia la multiplicación de las células. De este modo se confirma lo que el hombre común sospecha intuitivamente: que hasta enfermedades tan "corporales" como el cáncer pueden tener un origen mental.

Pero el doctor Schavelzon va más allá. Una vez declarada la enfermedad —los síntomas del cáncer afloran tres años después de que el proceso emocional-celular se hubiera desencadenado— aparece otro factor mental decisivo: lo que cree el enfermo que va a pasar con ella. Si supone que lo va a vencer, sus probabilidades de morir aumentan decisivamente. Si cree que es él quien va a vencer, sus probabilidades de vivir son las que aumentan decisivamente. Esta influencia de lo que creemos que va a pasar sobre lo que efectivamente termina por pasar recibe el nombre técnico de "neurosis de destino". He aquí cómo la describe el entrevistado: "Lo que se piensa previamente se propicia inconscientemente hasta que ocurre".

Si nos salimos del círculo médico y aplicamos la idea de la "neurosis de destino" a otros campos, un poderoso foco los ilumina. Lo decisivo no son las cosas. Lo decisivo es nuestra actitud hacia las cosas. Si una persona o un pueblo piensa que le va a ir bien, luego actúa inconscientemente para que le vaya bien. Si piensa lo contrario...

Otros pensadores han expresado ideas semejantes. En sus *Explicaciones filosóficas,* Robert Nozick sostiene que cada uno de nosotros tiene que tomar, ante la vida, una decisión fun-

damental: que vale o que no vale la pena. No existe argumento "previo" que incline a uno o a otro lado. La decisión es, justamente, previa al argumento. Ella implica un "salto" lógico que hay que dar. Si yo decido sin fundamentos que la vida vale la pena, luego viviré de un modo que justifique la decisión. Ella, al fin, habrá valido la pena. Diré, con razón, que tuve razón. Si, por el contrario, decido sin fundamentos que la vida "no" vale la pena, después viviré de acuerdo con esta premisa y al fin, también, habré tenido razón.

A partir de esta comprobación, se abren una comparación y una advertencia. La comparación es con los llamados "placebos", remedios que no contienen material alguno curativo. Si el enfermo que recibe del médico el "placebo" decide que es un verdadero remedio, gozará de efectos beneficiosos y de ello resultará que el placebo, en su caso, fue un verdadero remedio. Si, por el contrario, no cree en él, no le hará efecto. En ambos casos el enfermo habrá tenido razón. Si creemos en los milagros, pueden ocurrir. Si no, son fantasías. Tanto el que tiene fe como el que no la tiene aciertan.

La advertencia es que cuando una sociedad está integrada por una mayoría que decidió que la vida "no" vale la pena —una sociedad apática, decadente— le será muy difícil al individuo remontar esta decisión colectiva. Hay países donde hay que pedir perdón por andar contento. Pero hay países donde está mal visto difundir el pesimismo.

Por supuesto, no hay que exagerar. Hacerlo implicaría caer en un voluntarismo irreflexivo. Si creo que tirándome de esa montaña no me haré daño, igual me mataré. La "neurosis de destino" opera, de todos modos, en campos más amplios que los previstos. La necesidad del optimismo está inscripta en nuestra biología.

En *Optimismo, la biología de la esperanza,* el antropólogo Lionel Tiger explica que solamente un fabuloso optimismo permitió al hombre-mono primitivo, que abandonaba la seguridad del bosque, fundar una civilización nada más que sobre la esperanza en la caza, la pesca o la rudimentaria agricultura. No había ninguna razón para creer que, cada día, la presa voladora o acuática estaría a distancia, que la ignota semilla germinaría. Pero el hombre-mono, por creer, se hizo hombre. En nuestra raíz histórica late una apuesta vital por el sí a la vida, al valor de la vida. Quizá pueda decirse que, en tanto la mentalidad perdedora pierde siempre, sólo a la mentalidad ganadora se le abre la posibilidad de ganar o de perder. La aventura de vivir. En aquellas sociedades que se abruman bajo sus problemas, la misión principal de sus dirigentes es, entonces, inyectar la tentación del "sí". Para lograrlo, empero, es necesario que primero sucumban a ella.

¿Quién eres?

Al enterarme de que un grupo de cirujanos ingleses trasplantó por primera vez el corazón, los pulmones y el hígado a una sola persona, sentí que ya no está tan lejos el día en que, después de trasplantes aun más osados, debamos preguntarnos por la identidad de las personas. Una vez que se pueda transferir masa encefálica, desarrollar embriones de la nada o construir réplicas de modelos vivientes, ¿llamaremos por su viejo nombre o daremos otro enteramente nuevo a los receptores de estas experiencias?

Cuál sea la identidad de las personas ya es, en realidad, tema de intensos debates. En una reciente obra, *Razones y personas* (*Reasons and Persons,* Oxford, Oxford University Press, 1984), el filósofo inglés Derek Parfit sostiene que, en

definitiva, *no hay* personas. Todo lo que hay son cuerpos y cerebros humanos que dan lugar a procesos mentales y corporales a los que imaginariamente unificamos bajo el nombre de "personas".

La provocativa tesis de Parfit vino a agregarse a la polémica que hoy rodea al utilitarismo. Como se sabe, por dos siglos el utilitarismo, cuya máxima es que ha de buscarse en cada decisión gubernamental el mayor balance neto de felicidad colectiva, ha dominado el pensamiento ético de los anglosajones. Hace unos quince años, empero, empezó una vigorosa ofensiva en su contra. En 1971, John Rawls sostuvo en su *Teoría de la Justicia* (*A Theory of Justice,* Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971) que el utilitarismo no reconoce debidamente el carácter diferencial de las personas. ¿Cómo comparar la felicidad de una con la de otra? Pretender un balance neto de las felicidades individuales es como sumar peras y manzanas.

El libro de Parfit viene a reforzar las huestes del utilitarismo. Si *no hay* personas, en efecto, la cuenta utilitaria puede darse. Que este o aquel sentimiento nos ocurra a ti o a mí, vendría a ser irrelevante y no impediría la cuenta de la felicidad colectiva.

Desde el momento que ni tú ni yo somos "personas", esto es, unidades en el fondo incomparables, nuestros procesos y estados son puntos indiferenciados, y por lo tanto combinables, en el vasto espacio social.

El libro de Parfit logró no sólo por su osadía sino también por el rigor de sus argumentaciones que, en la edición de julio de 1986, la revista *Ethics* —la mejor en su género— dedicase 170 páginas a una serie de artículos sobre *Reasons and Persons,* seguidos por respuestas del propio Parfit. En uno de esos artículos, "Personas, sujetos y el utilitarismo"

("Persons, Selves and Utilitarianism", págs. 721-745), Bart Schultz sugiere, apoyándose en el filósofo Robert Nozick, una salida al dilema planteado por Parfit. En su libro *Explicaciones* filosóficas (*Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981), Nozick estudia el problema de la identidad, sugiriendo más adelante que cada uno de nosotros confiere mayor valor a su vida, y a sí mismo, en la medida que se transforme en una "unidad orgánica", esto es, en una unidad rica en diferencias como los cuadros o las sinfonías. Naturalmente, cuanto más numerosos y diversos sean los elementos que sepamos armonizar, mayor será nuestro valor como... "personas".

De aquí surge una posibilidad que, sin recaer en la vieja posición denunciada por Parfit según la cual se llama "persona" a algo que supuestamente existiría "detrás" de nuestros procesos corporales y mentales —lo cual podría ser una hipótesis arbitraria—, permite en cambio salvar el sentido de la vida humana. La persona, según este criterio, ya no sería una suposición metafísica de imposible demostración como el "alma" o el "yo", sino algo que podríamos construir, desarrollar, "hacer", a lo largo de nuestras vidas. La persona sería nuestra *obra*. El ser humano, según Nozick, no es sólo alguien que "elige". Es, además, alguien que "se elige". Entre otras opciones, tiene aquélla de desarrollar su "persona" como un haz de caracteres y elementos positivos en torno de un eje central.

Esta discusión no tiene alcance solamente en el plano de la ciencia del futuro. Algún día, un cirujano dejará medio paciente de un lado y medio del otro y tendremos que decidir quién es quién después de su intervención. Algún día, habrá personas artificiales delante nuestro y tendremos que decidir si en verdad lo son. Algún día nos encontraremos cara a cara con habitantes de otros planetas y tendremos que

decidir si son menos, más o tanto como nosotros —ellos también tendrán que decidirlo—. Todas estas opciones, que se presentarán en un futuro no tan distante, ya están siendo pensadas por los filósofos de hoy. Su discusión acerca de la identidad y las personas, empero, tiene además un efecto *instantáneo*. Si sólo somos un montón de carne y de masa encefálica, ¿qué nos hace respetables "hoy"? ¿Por qué no harían jabón con nosotros? Si no somos valiosos, ¿por qué seríamos respetables? Sin dignidad, no hay libertad.

Pero es el propio Nozick quien advierte: "Que tú existas hace una diferencia". ¿Por qué? Porque, al haber sido llamado a convertirte en "persona", tu vida es la ocasión de que aportes al Universo tu "diferencia". La Creación prosigue a través tuyo. Por eso hay que respetarte en tu libertad; sin ella, tu obra quedaría inconclusa. Esa obra, por otra parte, eres tú mismo.

III. CULTURA Y DESARROLLO

Para que haya desarrollo

La palabra "desarrollo" se presta a confusiones porque parece apuntar a un proceso de crecimiento o desenvolvimiento de algo destinado por naturaleza a ser cada día mejor o más grande, por el simple paso del tiempo. Los chicos, así, crecen o se desarrollan y esto es natural. No ocurre lo mismo con las naciones. El solo hecho de que veamos viejas naciones como China o la India aún subdesarrolladas mientras jóvenes naciones como Canadá o Australia ya son desarrolladas, debiera ponernos sobre la pista. El desarrollo económico no es un producto de la edad ni de la naturaleza. Sólo ocurre allí donde una sociedad determinada acierta a aplicar los principios que conducen a él.

Podría describirse el desarrollo, por lo pronto, como un proceso objetivo: una sociedad determinada obtiene, cada año, un "sobrante" (gasta menos de lo que produce) que reinvierte en el aparato productivo, de modo tal que su capacidad de lograr al año siguiente un sobrante aumenta, y así sucesivamente: el desarrollo es, al fin de cuentas, una bola de nieve.

Para que este proceso objetivo ocurra, sin embargo, es preciso que lo acompañe un proceso "subjetivo": que la sociedad por desarrollarse tenga una escala de valores compatible con la reinversión del sobrante en el aparato productivo. Toda sociedad logra, en algún momento, un sobrante. No toda sociedad lo reinvierte con un criterio

económico. Que los egipcios tenían sobrante lo muestran las pirámides que construyeron. Un formidable sobrante. Sin embargo, su escala de valores los inducía a buscar la otra vida, y por eso construían pirámides; de esta manera, los sobrantes anuales quedaban anulados como palancas del crecimiento. Del mismo modo, los medievales construían estupendas catedrales.

Por otra parte, en cada sociedad hay "agentes" del desarrollo, esto es, personas cuya función es canalizar el sobrante hacia la producción. En una sociedad capitalista, los agentes del desarrollo son privados —los empresarios, las empresas—. En una sociedad comunista, es el Estado. Lo que no puede haber es desarrollo "sin" la reinversión del sobrante. Una sociedad que sea socialista o socialcristiana, esto es, que aspire a distribuir de inmediato los beneficios del sobrante en el bienestar de sus miembros —salud, jubilaciones, vivienda, salarios— puede prosperar únicamente cuando la "bola de nieve" ya se ha formado y rueda con fuerza. Entonces los movimientos sociales hacen una quita a la bola, la rebajan —lo cual significa que prefieren el bienestar de sus contemporáneos al de sus hijos, ya que éstos son los naturales beneficiarios de la inversión— pero, como ejecutan esta preferencia como contrapartida de un proceso de desarrollo ya lanzado, la resultante es un equilibrio entre las reinversiones económicas y el gasto social.

Ésta es la situación actual de los países avanzados de Occidente: después de haber sido capitalistas por largo tiempo, ahora reparten el sobrante entre inversiones económicas (capitalismo) y gastos sociales (socialismo). En la otra punta del mundo, el comunismo prosigue en su tarea de acumular y de invertir sin tregua, mientras la gente espera en vano un índice más alto de beneficios sociales.

De todas maneras, capitalistas y comunistas, aquéllos con la moderación de lo social y éstos aún en la cuesta

ascendente de la prioridad en inversiones, han llegado al desarrollo. Nos gusta más el de Occidente. Tendremos que reconocer que, pese a su inhumanidad, el del Este también existe.

América Latina, los países del Tercer Mundo en general, presentan el inconveniente de que, por haber nacido a la vida independiente cuando al capitalismo primitivo ya se le agregaba el socialismo en Occidente, son socialistas antes de tiempo. Es decir que, antes de conseguir la acumulación de capital, ya están prometiéndose los beneficios sociales. Vivimos en nuestra región una alteración de la secuencia histórica del desarrollo. Habiendo conocido las limitaciones del capitalismo y repudiando con razón al comunismo, hemos querido pasar sin más al Estado de Bienestar, antes de que la bola de nieve "sobrante —reinversiones— más sobrante" fuera lo suficientemente grande. Hemos querido levantar pirámides. Sólo que nuestras pirámides, nuestras catedrales, consisten en una serie de beneficios sociales nominales, que otorgamos con la letra de la ley pero no podemos asegurar en la dura realidad. Si alguien leyese nuestras leyes sociales sin conocer a nuestras sociedades, creería que entre nosotros reina sin disputa el Estado de Bienestar: jubilaciones, seguridad social, sueldo mínimo obligatorio, leyes de despido... pero la realidad económica cotidiana no reflejaría este supuesto diagnóstico. Nuestras leyes sociales son las pirámides ilusorias de un desarrollo que no ocurrió. Por eso seguimos siendo subdesarrollados. No por jóvenes sino por equivocados. No hay manera de evitar la rueda "sobrante —inversiones productivas— más sobrante". Mientras no enfrentemos esta dura verdad, el desarrollo seguirá ante nosotros como un horizonte: algo que se mira y admira; algo, también, que se aleja a medida que avanzamos hacia él.

¿Cómo lograr el desarrollo?[1] Durante un tiempo, en los años cincuenta, se creyó que a través de una política de prioridades e inversiones había que buscar *directamente* el desarrollo económico y que lo demás —la democracia, la educación, la civilización— vendría por añadidura. Manifestaciones destacadas de esta mentalidad *desarrollista* fueron la presidencia de Arturo Frondizi (1958-1962) y, en el plano intelectual, el libro *Las etapas del crecimiento económico* del norteamericano W. W. Rostow[2] cuya tesis es que a cada nivel de ingreso por habitante corresponde un estadio determinado de civilización.

Cuando estudiantes "desarrollados" llegaban a incendiar la Sorbonne a bordo de sus Alfa Romeo y en medio de los acontecimientos de mayo en París (1968), Raymond Aron escribió *Las desilusiones del progreso*.[3] El mundo aprendió entonces que la economía no lo explica todo.

1. La palabra "desarrollo" admite diversas acepciones. El papa Pablo VI la definió en el capítulo 20 de *Populorum Progressio* como "el paso, para cada uno y para todos, de condiciones menos humanas a condiciones más humanas". También se puede pensar el desarrollo, en términos aristotélicos, como el paso de la "potencia" al "acto", como la plena realización de las posibilidades de una persona o una sociedad. Desde este punto de vista, la Argentina es menos desarrollada que Etiopía porque tiene más posibilidades sin realizar que ella. Este criterio ha sido expuesto por el economista Julio Olivera. Aquí utilizo la palabra "desarrollo" en un sentido simple, que todos podríamos aceptar sin discusiones técnicas: la condición a la que han llegado los países avanzados de Occidente o, en su aspecto dinámico, el *proceso* que lleva hacia esa condición.

2. Fondo de Cultura Económica, México, 1961. La primera edición en inglés, *The Stages of Economic Growth*, fue publicada en 1960 por Cambridge University Press.

3. *Les desillusions du progrès*, Calmann-Lévy, 1969.

El profesor Robert Dahl. Por esa época visitó Buenos Aires el profesor Robert Dahl, de la Universidad de Yale, y de él aprendimos que, cuando las colonias norteamericanas se dieron la Constitución de 1787, eran económicamente "subdesarrolladas". Lo cual quiere decir que primero viene el desarrollo *político*, la consolidación de instituciones justas y firmes, y sólo después, en el marco de seguridad que ellas crean, el progreso económico.

En cierto sentido, ésta ha sido la tesis de la Unión Cívica Radical: busquemos primero la Constitución, la democracia, y lo demás vendrá por añadidura. Mientras algunos regímenes militares fueron desarrollistas —primero la economía y después, eventualmente, las elecciones— algunos regímenes civiles fueron "democratistas" —primero las elecciones y después, gradualmente, la economía.

Según una tercera tesis, que ahora discute a desarrollistas y democratistas la explicación del desarrollo, éste no deriva solamente de condiciones económicas y políticas sino también de ciertos valores, ideas y actitudes, de cierta *mentalidad* que le sea favorable.

Una mentalidad proclive al desarrollo. Solamente en aquellas sociedades donde prevalece una mentalidad, un sistema de valores *proclive* al desarrollo, éste es probable. Otras sociedades albergan, en cambio, un sistema de valores *resistente* al desarrollo; en ellas, éste es improbable.

Como signo de esta nueva interpretación, podría citarse el reciente libro de Lawrence E. Harrison *El subdesarrollo es una mentalidad,* que acaba de publicar la Universidad de Harvard.[4]

4. *Underdevelopment is a State of Mind.* The Center for International Affairs, Harvard University, 1985.

Según la definición del sociólogo Talcott Parsons, los *valores* son aquellos contenidos de la mente "que sirven de criterios para la selección de las alternativas abiertas en una situación".[5]

Una sociedad es proclive al desarrollo cuando en ella rigen criterios que inducen a sus miembros, en todos los niveles, a tomar decisiones favorables al desarrollo. En el caso contrario, en una sociedad resistente al desarrollo, de poco valdrá que algunos políticos, intelectuales o empresarios se animen detrás de proyectos ambiciosos: por un camino o por el otro, la sociedad los detendrá. Esta tesis no implica una visión pesimista. Quiere decir que, en esa sociedad, la primera tarea es la difusión de valores proclives al desarrollo; sólo después, lo demás vendrá por añadidura.

Los valores del desarrollo. Uno de los valores predominantes de las sociedades proclives al desarrollo es la fe en el *individuo*, en su capacidad de iniciativa. Las sociedades "proclives" han descubierto que su mayor riqueza no reside en los campos, las fábricas o los pozos de petróleo sino en la creatividad de sus individuos. Para que ella opere plenamente, empero, es necesario dejarlos en libertad.

La paradoja del progreso es que los dirigentes sólo aprovecharán la potencialidad de los individuos si dejan de ejercer poder y control sobre ellos; si los dejan definir sus propios fines y valores en un sentido que puede llegar a ser, incluso, contrario al de los dirigentes.

En las sociedades resistentes al desarrollo predominan, en cambio, la tendencia a vigilar al individuo —porque se desconfía de él— y la exaltación de los recursos materiales.

5. *El sistema social*, Revista de Occidente, 1966, pág. 31; edición en inglés *The Social System*, Nueva York, 1959.

Los japoneses se creen ricos porque tienen... a los japoneses. Nosotros, porque tenemos trigo o uranio.

Cuando Perón dijo que "los ricos de hoy serán los pobres de mañana; los pobres de hoy, los ricos de mañana", equivocó la ecuación del desarrollo por apostar, todavía, al encarecimiento de las materias primas que abundan en el Tercer Mundo. Fascinado por el desafío de los jeques del petróleo a Occidente, supuso que otros desafíos similares seguirían. Ocurrió lo contrario: a doce años de aquel dicho, los ricos son más ricos porque su clave es la educación, la investigación y la tecnología, así como el clima cultural de competencia y libertad, que las hace posibles.

La concepción "moral". Otro contraste fundamental entre las sociedades "proclives" y las sociedades "resistentes" al desarrollo tiene que ver con la concepción *moral.* Mientras las sociedades proclives se contentan con una medianía moral —que los hombres sean, como señalaba Aron, "egoístas razonables" cuya meta es la felicidad en el marco del respeto recíproco— en las sociedades "resistentes" se pretende una meta moral más alta —la solidaridad social, la abnegación de sí mismo en aras del conjunto— que, por serlo, resulta inalcanzable.

La consecuencia de esto es que, en tanto el común de los mortales se siente en ese tipo de sociedad "pecador", en falta por no cumplir los exaltados principios que se le reclaman, severos predicadores políticos e intelectuales fustigan cada día a todos aquellos que, por su dinámico "egoísmo", serían, sin embargo, los puntales del progreso en una sociedad "proclive".

Las sociedades tradicionales no pueden aceptar que lo *menos* moral (el "egoísmo razonable") resulte más efectivo, en cierto modo "mejor", que lo *más* moral (la solidaridad, la abnegación). Pero al pretender la realización inmediata de

un ideal moral que excede a la mayoría de los hombres en su estado actual de evolución, al no aceptar con humildad las limitaciones de ellos, lo que logran las sociedades "resistentes" es frustrarlos y arrebatarles el poder sobre sí mismos, que queda en manos de los predicadores.

Cambio, cultura e identidad. Algunos dirán que el contraste que apenas esbozamos en este artículo acerca de los dos tipos de sociedad[6] establece entre ellos una distancia insalvable. Nuestra "idiosincrasia", según esta tesis, nos bloquearía el camino del desarrollo. Pero pensar así es caer en racismo.

Los contenidos mentales que han dado su ventaja a los países desarrollados no son genéticos sino adquiridos. Por eso decimos que son *culturales*.

El Japón era, hace un siglo, una sociedad feudal. Hoy desafía a los Estados Unidos. Inglaterra descubrió el desarrollo en el siglo XVII. El estatismo, la ultraprotección, el ahogo de las iniciativas individuales borraron su predominio en el siglo XX.

Vivir es crecer. Todo está abierto porque las ideas y los valores dependen, en definitiva, de nosotros mismos. Otros dirán todavía que, al promover un cambio tan acentuado en nuestro sistema de valores, pondríamos en peligro la identidad nacional. ¿Son los japoneses menos japoneses que hace un siglo? En definitiva, ¿qué es ser argentino o japonés? La

6. El contraste entre las definiciones frente al individuo y frente a la moral de los sistemas de valores "proclive" y "resistente" al desarrollo que señalo en este artículo es sólo una muestra de una serie de contrastes culturales frente a otros temas como el mundo, la vida, la salvación, el tiempo, la racionalidad, la autoridad, la acción, la utopía y la opción entre optimismo y fatalismo, que he examinado con cierto detalle en un curso que acabo de dictar en el salón de actividades culturales de la librería El Ateneo, cuyo título fue, precisamente, el que encabeza este artículo.

personalidad no puede ser definida estáticamente, como un depósito invariable de tradiciones; es, al contrario, una trayectoria a través del tiempo. Lejos de contradecirlo, la identidad presume el cambio; ella misma es, diríamos, la persistencia de un proceso de cambio.

Tanto en el orden nacional como en el orden individual, el que se detiene está en subdesarrollo o neurótico: vivir es crecer. No sólo *podemos, tenemos* que crecer en dirección de la adquisición de valores que faciliten el desarrollo porque, de lo contrario, quedaremos afuera de la civilización como bárbaros con corbata del siglo XX o seremos anexados a la civilización por las legiones de individuos educados, libres, motivados, que ella produce.

Sorpresa en Belmont

Invitado por el profesor Jorge Domínguez, destacado académico norteamericano de origen cubano que enseña en Harvard, visité la otra noche el pueblo de Belmont. Al igual que Cambridge, donde se encuentra Harvard, Belmont es una de las ciudades-satélite que rodean a Boston. El motivo de la visita fue que en Belmont ocurriría esa noche un evento habitual para sus habitantes pero extraordinario para mí: la reunión del consejo o asamblea del pueblo. Esta asamblea, que recibe el nombre de *Town Meeting* (literalmente "reunión del pueblo"), congrega a unos 300 representantes de Belmont, que han sido elegidos por sus 25 mil habitantes. La asamblea contó también con la asistencia de una numerosa "barra" de vecinos a quienes se les reconoció, cuando lo pidieron, el derecho de hablar aunque no de votar. Había varios temas en consideración, pero el principal era decidir si se construiría un hogar para 48 ancianos o no. Para ello, el

estado de Massachusetts otorgaba tres millones de dólares; el pueblo sólo debería donar el correspondiente terreno. La discusión se trabó al ponerse en evidencia que los habitantes del barrio donde se construiría el hogar no estaban conformes. Uno tras otro, los representantes y vecinos del barrio en cuestión fueron exponiendo sus razones contra la proyectada localización del hogar. Sin embargo, la iniciativa contaba con el auspicio de las autoridades del pueblo —un triunvirato de ciudadanos elegidos o *selectmen,* "seleccionados"— y de los diversos comités del *Town Meeting,* y era bien vista además por los belmontianos que no tendrían que ser vecinos inmediatos del hogar, todo lo cual configuraba una mayoría potencial.

Así las cosas, mientras el debate proseguía era razonable estimar que ganaría la propuesta oficial. Cuando ella se puso a votación, empero, la sorpresa fue mayúscula: la "oposición" prevaleció por 177 votos contra 55. Los representantes que se sientan en el *Town Meeting* son elegidos en forma proporcional por los ocho barrios que componen Belmont, lo cual quiere decir que muchos de aquellos que vivían "lejos" del lugar elegido para el hogar de ancianos, que no se verían afectados por él, habían votado pese a ello en solidaridad con los vecinos afectados.

El *Town Meeting* no es una institución peculiar de Belmont. En toda Nueva Inglaterra (los estados al norte de Nueva York, donde se establecieron los primeros pobladores), cada ciudad tiene una asamblea "representativa" como la de Belmont (*representative Town Meeting*), o, si es un pueblo chico, una asamblea "abierta" (*Open Meeting*) donde "todos" los vecinos pueden sentarse, hablar y votar. A estas asambleas populares corresponde el manejo de los asuntos municipales, sin que el estado provincial ni el estado federal puedan intervenirlas ni desplazarlas.

De más está decir que al observador latinoamericano el espectáculo de Belmont se le aparecía como una encarnación de los escritos de Alexis de Tocqueville. Cuando este gran doctrinario francés escribió, en 1834, *La democracia en América,* destacó el hecho de que como una de las bases de la democracia los norteamericanos se gobernaban a sí mismos en el nivel local. Después de 150 años, nada ha cambiado a este respecto: los vecinos siguen decidiendo directamente lo que les concierne. Cuando se visita una ciudad media o pequeña en los Estados Unidos, se ha de saber que cada metro de edificación ha sido vigilado celosamente por los vecinos. ¿Cómo asombrarse entonces que ninguna casa sea más alta que la de al lado, que el orden edilicio reine por doquier?

A un espíritu latino, acostumbrado a la idea de la solidaridad, no dejará de sorprenderlo por otra parte que el pueblo, en definitiva, haya negado a sus 48 ancianos con escasos recursos un hogar público. Dos factores concurrieron, creo, a determinar esta decisión. Uno, que los votantes se sintieron "empujados" por el estado de Massachusetts, que parecía forzarlos con una donación de tres millones, ya que si no la aprovechaban a través de la correspondiente donación del terreno, ella caería automáticamente. Al votar negativamente y "perder" los dólares, el *Town Meeting* de Belmont reafirmó su autonomía. El otro factor tiene que ver con un sistema de valores distinto del nuestro. Nosotros sentiríamos "compasión" por los ancianos. Sin que este sentimiento estuviera ausente en Belmont, la palabra "compasión" fue usada una sola vez en el debate, cuando los vecinos directamente afectados por el proyecto les dijeron a los demás: "Tengan compasión de nosotros". La tuvieron: esto revela que en la sociedad norteamericana cada individuo puede exaltar sus propios intereses —en este caso, el interés de no ser afectado por una nueva construcción cercana— sin que eso se

mire como mezquino y que, ante una expresión de deseos en tal sentido, el resto de la sociedad tiende a considerarla respetable. También revela que en una sociedad de triunfadores, donde el éxito es posible y en cierta manera exigible, se juzga al fracasado y al pobre como un individuo que no supo obtener y dar lo suyo, mientras los ciudadanos activos, que aportan su trabajo y sus impuestos a la comunidad, merecen prioritaria consideración. El pobre, en el Norte del continente, es un perdedor; en el Sur, es una víctima. Lo cual marca la distancia entre los valores dominantes en el Norte y en el Sur. ¿Tendremos que abandonar entonces nuestros valores si queremos los mismos resultados económicos y sociales que obtuvieron los norteamericanos? ¿Será posible construir pese a todo una sociedad desarrollada como la de ellos sin tener que agregarle esa preferencia por el éxito, esa severa condena del fracaso, que a ellos los induce a ser diligentes, eficaces, competitivos?

El tiempo que importa

Las sociedades desarrolladas no se distinguen de las subdesarrolladas solamente por el nivel de vida o el grado de industrialización. También se distinguen por la vigencia de ciertos valores fundamentales, por la actitud ante la vida; en suma, por la "cultura" y no sólo por la economía. Sospecho que la economía derivó de la cultura, y no a la inversa.

Un capítulo importante en el contraste cultural entre las sociedades desarrolladas y las subdesarrolladas tiene que ver con la percepción del "tiempo". El ser humano se vincula con cuatro "tiempos" o dimensiones temporales: el pasado, el presente, el futuro previsible y el futuro remoto. No tenemos ningún control sobre el pasado, que es lo que fue, ni sobre el futuro remoto —las postrimerías—. De los otros

dos tiempos, sobre el presente el control es limitado porque él nos viene condicionado por circunstancias anteriores; sólo el futuro previsible se abre en mayor medida a la razón y a la voluntad, a nuestra capacidad de planificar y proveer.

Este último es el tramo temporal que subrayan las sociedades desarrolladas. Hay en ellas un particular desinterés por el pasado, salvo en su dimensión puramente histórica. Tampoco interesan las postrimerías, en medio de un general agnosticismo. En cuanto al presente, sede de las emociones y los impulsos del momento, es disciplinado por el proyecto dentro del cual cada actor lo inscribe: el presente es eso que tengo que hacer "ahora" precisamente porque "ayer", en el tiempo de la programación, dispuse hacerlo. De esta manera, el tiempo privilegiado por las sociedades modernas es el futuro inmediato en cuanto ámbito natural de la razón, la voluntad, la libertad humana.

En sociedades como las nuestras, todavía, el pasado cuenta poderosamente no como una tradición o un museo venerable sino en cuanto pervive en nosotros bajo forma de memoria que exige un ajuste de cuentas. Para las democracias latinoamericanas de hoy, el pasado es ese tiempo en que actuaron los militares culpables. Pero los regímenes militares miraban su propio pasado como el tiempo en que las democracias habían fracasado, justificando su intervención. El pasado es el tiempo del enemigo. Allí nacieron las fobias y sospechas que todavía nos motorizan. En el otro extremo, también el futuro remoto, no controlable, cuenta en su calidad de recinto final de las grandes esperanzas latinoamericanas: de izquierda a derecha, en él ubicamos nuestros sueños de progreso o de liberación. El presente, con sus poderosas emociones en juego, pesa desmedidamente, pero el futuro inmediato, la sede de los planes, es convertido en futuro remoto porque, más que quererlo, lo soñamos —léanse si

no nuestras plataformas electorales— o, simplemente, no consigue anunciarse en medio de la maraña de las urgencias cotidianas.

Que en las sociedades más modernas y en las nuestras rijan diferentes jerarquías temporales responde a su vez a dos actitudes básicas, más profundas, frente a la vida. Para aquellos que estamos sumidos en la tradición cultural hispanoamericana, la vida es, por lo pronto, "algo que me ocurre". En esta definición el sujeto, aludido por el pronombre "me", está "afuera" de la vida, como un espectador que contempla y analiza los acontecimientos, pero sin determinarlos. En las sociedades avanzadas la vida es por lo pronto "algo que haré", lo que implica un plan de vida, un proyecto.

En el primer caso el sujeto es pasivo, víctima o beneficiario de un proceso sobre el cual, en definitiva, no tiene control. Su ideal es, por lo tanto, la adaptación ante un mundo en manos ajenas —las del patrón, el Estado o Dios, según las creencias—. En el segundo caso, el sujeto es activo, protagonista, responsable de aquello que, más que "la" vida, viene a ser "su" vida.

Como alguna vez escribió Ortega y Gasset, la vida es, por lo pronto, la de cada cual. Pero en la medida que esta definición es aceptada y aplicada, el tiempo que importa es el único que podemos determinar: el futuro inmediato, el escenario susceptible de argumento o proyecto —otra vez Ortega: "el hombre es novelista de sí mismo"—, la única concavidad en donde podemos ponernos de pie y ser dueños de nosotros mismos.

Es que, en última instancia, el subdesarrollo es una actitud mental. Ella consiste en creer que el mundo "es ancho y ajeno", poblado por fuerzas humanas o sobrehumanas que no dominamos, y ante las cuales lo único posible es "salvarse". Ya lo denominemos "fatalidad", "deuda externa" o

"conspiración marxista", nunca nos falta la resignada alusión a algún gigante maligno que impide nuestro florecimiento nacional o personal.

El mundo de la modernidad, al contrario, es "mi" mundo y mi tiempo, el que puedo modelar. Aun cuando la enfermedad o los problemas me rodeen, siempre queda un ámbito que podré determinar. Ése es mi mundo. El resto, porque ya no puedo controlarlo, no me interesa. Por eso en los niveles avanzados del desarrollo prolifera el agnosticismo, que no es otra cosa que la indiferencia ante lo que no se puede manejar —algo bien diferente de la apatía o la abulia ante lo que sí se puede manejar, que a menudo viene acompañada por el rito, la magia o el mito en dirección de lo ingobernable.

Sería un error creer que estos contrastes culturales son insuperables. Ellos forman parte, por el contrario, de "nuestro" mundo; del que podemos modelar. Advertirlo equivale a iniciar la marcha hacia el desarrollo, cuya clave no está en las fábricas sino en las mentes.

La vía indirecta

El ser humano tiende naturalmente a buscar el placer y evitar el dolor. A esta tendencia, Sigmund Freud la llamó *el principio del placer.* Pero a veces, para buscar el placer, hay que dar rodeos que implican, en lo inmediato, menos placer o incluso dolor. Si quiero tener el placer de ser un gran médico, debo dedicar horas y horas al menor placer, o incluso al dolor, de estudiar y capacitarme cuando sería más agradable descansar o pasear. La maximización del placer a lo largo de una vida exige su *minimización* en un momento dado. A este condicionamiento del placer, Freud lo llamó *el principio de la realidad.*

Mi tendencia es buscar el placer inmediato, pero la realidad me impone vallas y rodeos. Yo quisiera una vía directa hacia el placer. Al entrar en contacto con la realidad descubro que la vía es indirecta.

Naturalmente, si persisto en la ilusión de la vía directa, quedo atrapado en la ingenuidad de la niñez. Seré maduro solamente cuando acepte plenamente las condiciones de la vía indirecta.

Todo esto viene al caso en relación con la problemática latinoamericana. Todos quisiéramos llegar cuanto antes a la condición placentera del bienestar general. No soportamos, no aceptamos, la ausencia de un mínimo bienestar en millones de personas. Pero la realidad nos dice que, si no suspendemos la pretensión del bienestar inmediato en aras de la inversión —la inversión es un bienestar diferido— no tendremos ni el placer futuro ni el actual.

¿Es todo lo que hay en América Latina entonces un infantilismo, la pura y simple negación de la severa realidad? ¿Todo lo que nos falta, por lo visto, es madurar?

No lo creo por dos razones. En primer lugar, el dolor que procuramos evitar en lo inmediato es profundo y, para quienes lo padecen, insoportable. Incluso el hombre maduro de Freud buscaría evitar el dolor inmediato sin mirar a las consecuencias mediatas si fuera insoportable. Supongamos que alguien me asfixia, pidiéndome para liberarme que renuncie al placer futuro. ¿No se lo prometería?

Para las masas hambrientas, ningún cálculo de madurez sirve. Para aquellos que quieren aliviarlas, ninguna prioridad es más importante.

La segunda razón es que la vía indirecta hacia la felicidad que Freud propone como rasgo distintivo de la persona madura vale, sobre todo, *para ella misma:* si me sacrifico para ser un gran médico, seré yo mismo quien goce mañana el fruto de lo que siembro hoy. Pero en América Latina, si

privilegiamos la inversión sobre el consumo, les estamos pidiendo a aquellos que postergan su placer actual que lo hagan para las próximas generaciones, esto es *para otros.*

Caemos así en lo que se presenta como un círculo vicioso: no podemos postergar el tratamiento del dolor inmediato porque no tendría sentido para quienes lo padecen, pero al actuar así, al privarnos de inversiones en beneficio del consumo, también privaríamos a las generaciones venideras de una opción mejor que la de la generación actual.

¿Cómo romper este anillo de lógica negativista? Si aquellos a quienes llamamos al sacrificio se guiaran solamente por el principio del placer de Freud, ningún rodeo los convencería por las razones ya enunciadas. Lo cual quiere decir que no habrá desarrollo económico —esto es, más inversiones y menos consumo— sin motivaciones más altas que las económicas. Si esta generación decide invertir, no será en su propio beneficio sino en el de las que vendrán.

¿Cómo lograr esto, empero? Pienso, como ejemplo, en lo que hicieron los inmigrantes a fines del siglo pasado en los Estados Unidos, la Argentina o allí adonde fueron. Llegaron, trabajaron duro, vivieron pobremente y dejaron un futuro mejor a sus hijos. Pero lo hicieron *ellos*. En su caso, el heroísmo de postergar el principio del placer en beneficio de otros fue el producto de una decisión personal.

Quizás aquí resida la falla de los planes de desarrollo en la América Latina de hoy: que, en vez de haber sido resueltos a escala individual por aquellos que en definitiva los pagarán, son definidos a escala colectiva por una tecnocracia planificadora. Si yo decido sacrificarme no ya para mi propio placer futuro sino para el de mis hijos, esto es posible solamente si soy yo quien lo decide libremente en dirección de ellos. La historia muestra que este tipo de comportamiento es posible y, además, probable, a menos que aquél llamado a asumirlo sienta que se le impone desde afuera en beneficio,

no de sus hijos, sino de "alguien" que no sabe quién será. Así planteado, el desarrollo no ocurre. Lo que hay, más bien, es la evasión de los llamados al sacrificio a la marginalidad de la "economía informal".

Lo que permitió crecer a América Latina hace unas décadas es lo mismo que hace crecer a América del Norte todavía hoy: que el Estado, en vez de dictar a los miembros de la generación presente un sacrificio en nombre del futuro, se limite a garantizarles que, si hacen un sacrificio, sus hijos lo aprovecharán. Esto supone transferir el papel protagónico del desarrollo de los tecnócratas a los simples ciudadanos. Los tecnócratas, por su parte, ¿lo aceptarán?

IV. ENVIDIAR O COMPETIR

Envidia o progreso

Desde premisas doctrinarias distintas y hasta opuestas, dos filósofos políticos contemporáneos han llegado a sostener que la envidia, como pasión social, bloquea las perspectivas de progreso. En su *Teoría de la Justicia* (*A Theory of Justice,* Harvard University Press, 1971; hay traducción castellana), John Rawls afirma que solamente la sociedad "no envidiosa" está en condiciones de progresar. Esto es así porque el progreso explicita un contrato previo según el cual los miembros de la sociedad aceptan que otros progresen más que ellos si ésta es la condición de su propio mejoramiento.

Supongamos, para explicarlo, que Juan y Pedro arrancan al comenzar su vida desde la misma "posición 0". Al promediar su existencia, Juan llega a la "posición 10", y gracias a ello, por las fuentes de trabajo y las contribuciones fiscales que Juan genera, Pedro logra la "posición 2". Si Pedro no es envidioso, comparará su situación actual —2— con la originaria —0— y quedará satisfecho pese a que Juan corra delante. Si es envidioso, no comparará el 2 que ahora tiene con el 0 que tenía, sino con el 10 de Juan. Entonces advertirá que, si bien ha avanzado en relación con su propio pasado, ha retrocedido en relación con Juan. Si Pedro es movido por la envidia, preferirá que él y Juan queden en 0, si ésta es la alternativa a la ventaja de Juan.

La igualdad sin progreso. El teorema de Rawls se completa de este modo: si la sociedad, como Pedro, prefiere la igualdad sin progreso al progreso desigual, queda bloqueada. El supuesto del que parte el autor de *Teoría de la justicia* es obvio: que no hay progreso sin desigualdad, ya que en una sociedad dinámica el que innova, el que invierte, el que compite, corre delante.

En *Anarquía, Estado y Utopía* (*Anarchy, State and Utopia*, Basic Books 1974; no sé si hay de él traducción castellana), Robert Nozick acepta la premisa de Rawls y se pregunta cómo podría superarse la envidia en una sociedad. La envidia nace —sostiene— de una comparación desfavorable con otro a quien, sin embargo, se considera un igual. Debe distinguirse, en este sentido, del resentimiento. El resentido ha sido ofendido en alguna forma por aquel a quien resiente; desde el momento que no puede devolver la ofensa, reinterpreta la realidad de tal manera que su ofensor quede desacreditado.

Es famosa, en tal sentido, la respuesta que dio Max Scheler a Nietzsche. Éste suponía que el cristianismo era una sublimación del resentimiento de los esclavos. Scheler, en su admirable libro *El resentimiento en la moral*, mostró que el amor cristiano viene, por lo contrario, de arriba hacia abajo, de lo superior a lo inferior. Pero en la envidia el otro, a quien se envidia, no ha hecho nada al envidioso. Se limita a tener éxito allí donde el envidioso fracasó. Nozick supone, entonces, que lo que difunde la envidia es el estancamiento, decadencia o subdesarrollo de una sociedad porque, al reducirse en ella los oficios que prometen éxito, y al reducirse al fin sólo al nivel político —en una sociedad totalmente frustrada sólo el poder tiene éxito— concentra en tal modo las comparaciones desfavorables y autosubestimativas en pocas personas —los poderosos, los privilegiados— que enerva las energías sociales.

El remedio es un desarrollo que, al multiplicar las ocasiones de éxito en los más diversos campos, haga a cada vida incomparable con las demás. Idealmente, podría llegarse a una sociedad donde cada oficio fuera atractivo, gratificante y único debido a la hiperespecialización. En esta sociedad "terminal", la envidia habría sido arrancada de cuajo, definitivamente.

Los dos círculos. Filósofos de Harvard ambos, socialdemócrata el primero y liberal el segundo, Rawls y Nozick coinciden al dibujar dos círculos en torno de la envidia. Según el primero de estos círculos, vicioso, la envidia bloquea el progreso y, al hacerlo, se acentúa a sí misma porque los oficios de éxito quedan reducidos a una mínima expresión, concentrándose en ellos todas las frustraciones de la sociedad.

Cuando la envidia llega al máximo, los presidentes o ministros todopoderosos son exaltados primero hasta conocer después la "poco envidiable" suerte de los chivos emisarios.

El segundo círculo, virtuoso, comienza cuando los miembros de la sociedad aceptan la desigualdad si ella ha de traerles progreso; se acentúa y consolida cuando, gracias al progreso, la creciente diferenciación y multiplicación de las carreras de éxito reduce hasta anular la comparación entre personas supuestamente iguales que está en la raíz del sentimiento envidioso. El círculo virtuoso culmina el día en que se comprende que cada vida, cada persona, es única e incomparable. Es solamente entonces que el éxito ajeno puede dar lugar en todos los casos a una alegría compartida.

A esta altura del análisis es inevitable preguntarse cómo se pasa del primer círculo al segundo. Las sociedades estancadas, decadentes, se hallan particularmente expuestas a la pasión de la envidia. Lo que de ella han escrito los filósofos a lo largo del tiempo es de máxima severidad.

Odio al prójimo, según Kant. Aristóteles decía que la envidia es una de las escasísimas pasiones que no son buenas o malas según su objeto (como el amor o la ambición, por ejemplo) sino invariablemente malas. Kant la consideraba parte de una pasión más amplia: el odio al prójimo. *In-Video:* en latín esto quiere decir "miro adentro del otro". Para dañarlo, por supuesto. Su traducción literal sería que intento el "mal de ojo".

¿Cómo liberarse del "mal de ojo" cuando una sociedad ha llegado a bloquear el progreso para evitar que algunos, los envidiados, tengan más éxito que los demás? Parecería que el punto de ruptura del círculo vicioso reside en la mente de las víctimas de la envidia. La envidia nace de una presunción falsa: que es posible el progreso en medio de la igualdad. Cuando se cree esto, todo progreso que traiga desigualdad es juzgado ilegítimo.

Si llegamos a la convicción de que, para que todos progresen, algunos deben hacerlo antes como adelantados del nuevo nivel (para que todos tuvieran televisores, algunos debían tenerlos primero; para que todos lleguemos a tener computadoras del tamaño de una caja de fósforos, fue necesario que "antes" algunos pudieran comprar las computadoras caras y gigantescas de la primera generación), saltará a la vista la irracionalidad del sentimiento envidioso. Una vez al descubierto su falacia, la envidia podrá ser combatida. Lo decisivo es pasar de un círculo al otro. Si se lo logra, el desarrollo que sigue a la aceptación de las desigualdades del progreso produce el "efecto Nozick": la multiplicación de las zonas de éxito y, con ella, el descenso de la envidia de sus niveles críticos a niveles tolerables.

Pero el Estado en cuanto "estatismo" se interpone en el camino porque, ejecutor histórico de la envidia dominante, ha ido apropiándose de las actividades que podían dar lugar al éxito de los primeros exitosos. El Estado estatista es en

cierto modo la encarnación institucional de la envidia: él se encarga de reducir al mínimo los campos de acción donde el progreso temprano de algunos permitiría el progreso ulterior de los demás. El estatismo apunta a la formación de una sociedad de empleados públicos que miren en forma explosiva a sus únicos objetos de comparación: hoy admirados y mañana acusados, los gobernantes.

Exaltar, envidiar, emular

He estado leyendo un libro que hace furor en los Estados Unidos: *En busca de la excelencia* (*In Search of Excellence,* Warner Books, New York, 1984; hay traducción castellana). A lo largo de 360 páginas, los expertos en administración de empresas Thomas J. Peters y Robert H. Waterman, Jr., ofrecen al lector las lecciones que se pueden extraer de las mejores empresas norteamericanas.

El libro de Peters y Waterman, estimulante, se presta a ricas reflexiones. Pero antes de hacerlas quisiera compartir con los lectores una experiencia: las reacciones que estas muestras de excelencia, de origen norteamericano, van produciendo en un lector latinoamericano.

La primera de ellas es un movimiento de resignada admiración. Sucede algo similar cuando leemos acerca del éxito japonés: si por un lado elogiamos sus logros, por otro los declaramos fuera de nuestro alcance. Esas maravillas que nos cuentan son cosas de los japoneses o los norteamericanos... de otro planeta. A la admiración sigue la resignación —esas cosas no son para nosotros...— y, como consecuencia, la alienación: que las hagan ellos entonces, que vengan a nuestras tierras y nos sustituyan. La exaltación del modelo elegido más allá de nuestras posibilidades culmina así en un acto de entrega: sólo los norteamericanos, o los japoneses,

son capaces de entrar con buen paso en el mundo del futuro; que vengan a América Latina y lo hagan por nosotros.

No bien se ha desarrollado en nosotros este movimiento de exaltación que culmina en la entrega, surge en el alma un movimiento contrario. Si la lectura de libros como *En busca de la excelencia* lleva en un primer momento a exaltar a los norteamericanos, en un segundo momento una reacción de autoafirmación, quizá de autopreservación frente a ellos lleva a negar, a rechazar esa pretendida superioridad. Podría verse entonces en la obra de Peters yWaterman, por ejemplo, un caso de exagerado nacionalismo: norteamericanos elogiando a norteamericanos. Al libro le faltaría mostrar la otra cara del cuadro norteamericano: el imperialismo que succiona nuestros recursos, o la droga que destruye a su juventud, o el agresivo despliegue de armamentos que late detrás de sus triunfantes empresas... Sin embargo, así como la exaltación que podría seguir a la lectura de *En busca de la excelencia* desemboca en la negación de nosotros mismos, la desestimación del modelo norteamericano que ese libro nos provoca desemboca en la negación de la realidad. El envidioso, ya se sabe, deforma su visión de la realidad con tal de pintar un cuadro donde el éxito del exitoso quede sin fundamento. Si veo a alguien triunfar, enseguida me digo: sí, pero su triunfo se logró con malas artes. Así consigo calmar mi envidia —no es superior a mí porque su éxito no es legítimo— pero, a cambio de ello, me quedo sin una visión correcta de la realidad, que me dice que él triunfó y yo no. Una vez desprovisto de esa visión, mi camino se curva cuesta abajo.

Ni la exaltación ni la envidia parecen, por ello, actitudes aceptables frente al espectáculo del éxito norteamericano. La lectura de *En busca de la excelencia* se abre, entonces, a una tercera perspectiva. ¿Por qué, en vez de quedar embobados frente a los logros de los norteamericanos o en vez de ne-

garlos envidiosamente, no nos preguntamos por las "fórmulas" o métodos que los hicieron posibles? Peters y Waterman las describen con claridad, casi con sencillez, y ellas no parecen inalcanzables. Crear en la sociedad un clima de competencia entre las empresas, promover dentro de ellas la motivación y el entusiasmo de los empleados, servir al cliente, exigir calidad en cada producto, preferir la acción a la conjetura, fundamentar la burocracia en pequeñas unidades creativas y competitivas de cuatro a diez personas, fomentar la competencia incluso "dentro" de la compañía entre esos mismos grupos, buscar constantemente la innovación... Estos consejos no parecen situarse en las galaxias. Una vez que los analizamos, ya no nos parecen los norteamericanos ni semidioses ni demonios, sino seres como nosotros que nos superan solamente porque aplican fórmulas de acción y de organización mejores que las nuestras.

Pareciera que lo correcto ante la excelencia que otros exhiben es, por lo visto, "aprender" de ellos. "A-prender", esto es, tomar, arrebatar, "agarrar" sus fórmulas operativas. Aprender es "aprehender", apresar en nuestras manos el secreto que otro usufructuaba. Aprender es, en cierta forma, despojar. No exaltemos ni envidiemos a los norteamericanos. Simplemente, despojémoslos. Esto es en resumidas cuentas lo que Peters y Waterman proponen a sus lectores: que "aprehendan" las fórmulas que llevaron al éxito a las empresas excelentes para... hacer otro tanto. Si el libro se vende por millones, por otra parte, es porque son muchos los que se proponen hacer precisamente eso. "Aprehender" es emular porque algún día el discípulo alcanzará al maestro.

La tercera actitud frente al éxito norteamericano —emular— es superior a las otras dos —exaltar, envidiar— porque en vez de surgir de la contemplación de los norteamericanos como tales, a quienes de ahí en más hay que admirar o

criticar, no proviene de fijarse en ellos sino en sus métodos de acción. Neutrales, impersonales, los métodos no exigen ser amados u odiados; se prestan, eso sí, a ser utilizados. Que norteamericanos o japoneses marchen delante no proviene de ninguna característica personal buena o mala, celestial o infernal, y como tal intransferible. Creerlo sería caer en un racismo ingenuo. No. Marchan delante porque aplican ideas y principios, valores y métodos, que están al alcance de quienes quieran adoptarlos. ¿Para qué? Para emular, para alcanzar y pasar a sus inventores. El desarrollo no es más que una serie de verdades prácticas como las que analizan Peters y Waterman. A ningún ser humano, a ninguna sociedad, le está vedado aprovecharlas. Menos que nadie, a los latinoamericanos.

La guerra continúa

Lo que llamamos "civilización" es, después de todo, un proceso incesante de sustituciones. No eliminamos los comportamientos primitivos; los vamos refinando, sublimando, en nuevas y más altas versiones. No dejamos de comer, llorar o ganarnos la vida, pero cada una de esas acciones adquiere, con el tiempo, un aire refinado, complejo, sutil. La copa sustituyó a la mano, y al martillo la computadora. Nuestras necesidades básicas son las mismas. Lo que ha cambiado es el estilo con el cual las atendemos.

Pero entre el estilo del primitivo y el estilo del civilizado media el trabajoso camino que ha hecho valiosa a la vida. Por largo tiempo, por ejemplo, matar o ser muerto en guerra fue el destino habitual de los seres humanos. Todavía en el siglo pasado von Clausewitz pudo escribir que "la guerra es la continuación de la política por otros medios". Esta definición, que ya implicaba un esfuerzo por racionalizar y

limitar la violencia, suponía que ella es un último recurso del que se echa mano cuando los demás han fracasado.

La necesidad que se satisface con la guerra es el instinto de agresión. El instinto de luchar y vencer, la aceptación gozosa de los desafíos, forma parte de la herencia genética del ser humano. Sin embargo, también el hombre ha sido capaz, al volverse civilizado, de sublimar la agresión. Sin dejar de aprovechar su fuerte impulso, inventó entonces la competencia. La competencia es una guerra incruenta. En el terreno político, cuando dos rivales luchan por lograr el voto de la ciudadanía, libran entre ellos una guerra sin sangre. Otro tanto hacen los tenistas de uno y otro lado de la red.

Por eso, invirtiendo la frase de von Clausewitz, Maurice Duverger pudo escribir en pleno siglo XX que "la política es la continuación de la guerra por otros medios". La guerra continúa, por cuanto la lucha entre rivales nunca cesa. Pero discurre por otros medios, por medios... "civilizados".

La palabra "civilización", no lo olvidemos, proviene de *civitas*, "ciudad"; es en la ciudad donde nace la "urbanidad" del vivir unos junto a otros. La gracia de la competencia es que preserva la vitalidad elemental de los competidores, el instinto de agresión, dirigiéndolo hacia objetos tan inofensivos como una urna o una pelota.

Otra de las transformaciones vitales de la civilización es el comercio. También con él los antiguos rivales dejan la espada por un símbolo incruento que la sustituye. El *samurai* deviene vendedor, sin perder un ápice de su ancestral orgullo. Ya no exhibirá la cabeza de su enemigo al frente de su tienda; el trofeo será esta vez una cifra, una planilla o un mercado.

Si aceptamos que, como la política o el deporte, también el comercio es la continuación de la guerra por otros medios, la escena internacional adquiere un nuevo senti-

do. Se piensa que la Segunda Guerra Mundial terminó hace cuarenta años. ¿Hasta qué punto es cierto? ¿Quiénes son los principales rivales comerciales dentro de la Comunidad Económica Europea? Francia y Alemania. ¿Pero no han sido esos dos países, precisamente, los protagonistas de las grandes guerras de los últimos dos siglos? Nombres legendarios como los de Napoleón, Bismarck, el Kaiser, Hitler, De Gaulle; años decisivos como 1815 ó 1870, 1914 ó 1939, ¿no aluden acaso a las grandes confrontaciones franco-germanas? Y si el comercio es la continuación de la guerra por otros medios, ¿no será que ahora hay paz porque Francia y Alemania han encontrado la manera de seguir desafiándose una a la otra en el interior del Mercado Común Europeo?

Otro tanto podría decirse en relación con los Estados Unidos y el Japón. Ya no se buscan los grandes portaaviones de las barras y las estrellas y del sol naciente por los mares del Pacífico. Los hombres de la valija reemplazan a los hombres del misil, sin que en el despliegue de sus energías dejen de estimularse mutuamente.

Entre alemanes y franceses, entre norteamericanos y japoneses, sin ignorar en el recuento a ingleses o italianos, la Segunda Guerra Mundial continúa por otros medios. Ha llegado la civilización.

Huizinga escribió que el hombre es, básicamente, un jugador: *Homo ludens*. Al jugar, transformamos la realidad. La hacemos... inocente. ¿Cómo no admirarse ante un mundo que ha conseguido elevar las brutales confrontaciones del pasado a la categoría de un juego, ya sea el deporte, las elecciones o el comercio?

En la medida que vamos comprendiendo las infinitas posibilidades del juego, somos civilizados. Cuando China piensa en exportar y competir en vez de revolucionar, se vuelve civilizada. Cuando la Argentina y el Brasil sustitu-

yen sus ancestrales fintas de guerra por el deseo de integrarse y competir comercialmente, ingresan en el círculo de los que comprendieron. Pero hay sociedades donde todavía prevalece la meta de la victoria absoluta y el sueño de la unanimidad. La guerra proviene de la pretensión de anular al otro *definitivamente.* Detrás de este sueño militan todos los totalitarismos, ya los llamemos fascismo, comunismo o fundamentalismo. Por su parte, el hombre civilizado ha llegado a desear que su rival subsista. ¿Con quién, si no, jugaría?

La sociedad no competitiva

Uno de los filósofos sociales más destacados de nuestro tiempo, John Rawls, sostiene en su *Teoría de la Justicia* que, si bien es concebible una sociedad occidental que no deje de serlo pese a haber renunciado al principio de la propiedad privada de los medios de producción, no es concebible que renuncie al principio de la competencia.

He aquí lo absolutamente *no negociable* desde una tradición democrática y capitalista. Puede concebirse una sociedad desarrollada cuyos negocios sean promovidos por empresas públicas obligadas a competir entre ellas, dirigidas por ejecutivos que también debieron competir para llegar a la posición que ocupan, pero no se puede concebir una sociedad desarrollada donde, pese a que las empresas sean privadas, se bloquee la competencia entre ellas a través de reglamentaciones de favoritismo, protección y privilegios.

Lo que debiéramos comprender los latinoamericanos es que esa opción absoluta por la competencia es lo que explica la ventaja que nos llevan los países avanzados de Occidente.

Cada sociedad despliega una *actitud básica* frente a la competencia. Según sea esa actitud, resultará el progreso o el retraso social. Una sociedad competitiva es aquella que favorece la competitividad en todos sus niveles. Acepta y promueve la competencia en los colegios y universidades, de modo tal que a los mejores correspondan notas y promociones que los demás no alcanzan. Pero se inclina además a ofrecer puestos de trabajo a los jóvenes en función de su rendimiento educacional, de modo tal que, al fin de este camino, las posiciones más altas sean ocupadas por quienes exhiban méritos sobresalientes.

En una sociedad competitiva los mejores ganan y los peores pierden sin consideración alguna a sus conexiones políticas o familiares. Las sociedades no competitivas desconfían en cambio de la competencia; procuran, en el límite, *ampararse* contra ella. Son sociedades donde no se exige un nivel de rendimiento en los institutos educativos, donde tampoco importa el que se obtuvo para merecer las mejores posiciones de trabajo. Las que cuentan son las concesiones políticas o familiares. Las sociedades no competitivas desalientan la ambición. Al hacerlo, se privan de la más poderosa de las energías sociales.

Mientras en una sociedad competitiva hay ganadores y perdedores, y la sociedad gana con ello, en una sociedad no competitiva la distancia entre el éxito y el fracaso es mínima, pero esto lleva al fracaso de la sociedad como tal.

Durante la Edad Media, el sistema corporativo que imponía monopolios y privilegios en todos sus niveles para evitar el rigor de la competencia fijó y congeló los roles sociales por generaciones. Ofrecía seguridad al precio de quedarse sin progreso. El mundo moderno resulta de la inclinación contraria. Ofrece victorias, pero exige talentos. América Latina guarda, todavía, poderosos residuos corporativos. Entre nosotros el Estado se apoderó de las principa-

les actividades como un modo de evitar que individuos particulares triunfaran en ellas. Nuestras sociedades tratan de prevenir la aparición de los millonarios. Es tal el temor a los rigores de la competencia en la educación o en la economía que, para evitarlos, hemos frenado el progreso. Sin embargo, hay un argumento que hemos olvidado: que la presión de aquel que compite conmigo, lejos de perjudicarme, es un factor insoslayable de mi propio desarrollo. Sin leones, los ciervos no serían despiertos y veloces. Los ciervos sin leones languidecen en los zoológicos, donde *sobreviven* pero, en todo caso, no *viven*. Al ofrecernos unos a otros la competencia, también nos procuramos unos a otros el inestimable servicio de la exigencia. *Competir* es *cooperar*. Si la felicidad es, como creía Aristóteles, la conciencia que alguien tiene de estar viajando vigorosamente hasta sus propios límites, ese viaje no se emprende sin el estímulo de otros que también lo intentan. Al competir, lo hago en última instancia conmigo mismo, para probarme. Quiero conocer los confines de mí mismo. Si me privan de la presencia del otro que me exige, si impiden que yo a mi vez le exija, él y yo quedamos sin proyecto vital. Al creer que los *protegen* contra la competencia, nuestra sociedades *privan* al hombre y la mujer latinoamericanos de ella, negándoles a cambio de la seguridad del inmovilismo la plena realización de su capacidad de hacer y ser. Una sociedad no competitiva expropia a sus miembros de algo aun más precioso que la propiedad privada. Les expropia el derecho a formular un plan de vida cuya meta sea la plena actualización de sus potencialidades. Les arrebata nada menos que el derecho a la excelencia. El ser humano, navegante de sí mismo, se queda en tierra en las sociedades corporativas. Por eso tiende a emigrar de ellas.

V. RELIGIÓN Y MORAL

Por los pobres

La reciente pastoral económica de los obispos católicos de los Estados Unidos desarrolla una visión muy crítica de la sociedad norteamericana en torno de dos proposiciones centrales. La primera, de orden teórico, proclama como un "escándalo moral" que todavía existan, en el país más rico del mundo, treinta millones de pobres. La segunda, de alcance práctico, sostiene que para eliminar tal escándalo no sirven ni el mercado libre ni la caridad privada; lograrlo es responsabilidad primordial del Gobierno a través de una política de distribución de la riqueza.

La proposición teórica de los obispos norteamericanos viene a reflejar un nuevo criterio de justicia social en el mundo actual. Por mucho tiempo, la consigna utilitarista fue que la meta de la vida social es lograr el bienestar del mayor número, Ella se ha cumplido, básicamente, en los países más avanzados. Si los obispos afirman que hay en los Estados Unidos treinta millones de pobres, implícitamente aceptan que hay doscientos veinte millones de personas que no lo son.

El utilitarismo cumplía la regla democrática al atender al bienestar de la mayoría. Pero el utilitarismo, que fue "de izquierda" mientras "la mayoría" eran los pobres —todavía lo son, por supuesto, en América Latina—, pasó a ser "de

derecha" con el progreso económico, al ser los ricos, y no los pobres, la mayoría.

A quienes los sigue moviendo la inclinación por los pobres, ni la teoría utilitaria ni la democrática les sirven ya. Pensadores actuales giran entonces hacia otros principios. John Rawls, el más destacado de ellos, sostiene en su *Teoría de la Justicia* que ningún enriquecimiento es legítimo a menos que promueva el avance de los más desfavorecidos.

Los obispos norteamericanos se han colocado decididamente en esta posición. Lo que legitima a una sociedad, según la pastoral, no es el bienestar del mayor número sino el bienestar de los más pobres. Desde este punto de vista (revolucionario desde la propia tradición aristotélico-tomista del pensamiento social católico, ya que Aristóteles hablaba del "bien común", no del bien sectorial de los más pobres) la sociedad norteamericana deja de ser legítima. Es "un escándalo moral" porque en ella, todavía, quedan pobres.

Esta tesis ignora el hecho decisivo de que la gran mayoría de los norteamericanos vive arriba y no abajo de la frontera de la pobreza. Éste es un logro extraordinario si se observa que el resto de las sociedades no capitalistas de hoy y todas las que hubo en el pasado, incluso bajo la hegemonía de la Iglesia, son y han sido formadas por una inmensa mayoría de pobres. Que haya pobres, por cierto, es una imperfección, y el capitalismo, como todo lo humano, es imperfecto. Pero resulta irónico que se lo condene moralmente por ser el sistema *menos imperfecto* de la Tierra.

En los Estados Unidos, por otra parte, los pobres no lo son siempre, como entre nosotros, sino los inmigrantes más recientes —muchos de ellos, latinoamericanos— que han ido allí precisamente para salir de la pobreza al parecer irremediable de sus países de origen. Los obispos están tomando como una situación permanente de pobreza lo que no es sino el escalón inicial por el cual también pasaron en su

momento las demás minorías migratorias que participan hoy de la riqueza norteamericana. Están condenando a la sociedad que recibe a los pobres del mundo, abriéndoles una esperanza.

De la refutación de esta visión teórica resulta la refutación práctica de la pastoral: si la sociedad norteamericana, lejos de ser un "escándalo moral", es un éxito que atrae a millones de inmigrantes de todo el mundo, no puede decirse que el mercado libre y la caridad privada —ambos poderosos en los Estados Unidos— deban ser reemplazados por el Estado en su papel de promotores principales de la justicia económica. Este reemplazo ya ocurrió en América Latina, sumiéndonos en una pobreza muy distinta de la que denuncian los obispos norteamericanos: permanente y generalizada.

Al escribir estas líneas, no pienso en los norteamericanos sino en los latinoamericanos. La pastoral que comento no tendrá en la Unión otro efecto que halagar a las minorías pobres y latinas que están en la base de la escala social y son la clientela espiritual más nutrida de la Iglesia Católica norteamericana, de tal modo que en el Norte el mercado y la caridad privados seguirán impulsando un fantástico desarrollo; lo más que hará la pastoral es sensibilizar a más personas acerca de la necesidad de ayudar a los pobres. Lo cual es positivo. Entre nosotros, en cambio, la pastoral podría confirmar a muchos en su falso camino, hundiéndose aún más en *nuestra* pobreza. Es una cruel paradoja que, en tanto sigue aplicando su propio método de desarrollo, la potencia imperial nos aconseje a través de una voz disidente allí pero no entre nosotros, que sigamos con nuestro propio método de *subdesarrollo,* creyendo en el Estado y no en la libertad.

Al condenar la "teología de la liberación", la Congregación para la Doctrina de la Fe que preside el cardenal alemán Josef Ratzinger en el Vaticano no ha podido eludir profundos interrogantes. Como se sabe, la Congregación condenó aquella parte de la Teología de la Liberación —de base latinoamericana— que postula la lucha de clases como clave de la acción en procura de un mundo más justo. Aceptar la lucha de clases implica adoptar también explícita o implícitamente sus premisas marxistas y, por lo tanto, la deificación de la historia. Para Marx, la historia es todo y la liberación se logra aquí en la Tierra a través de la lucha de clases. Esto supone negar toda trascendencia; llevaría al mismo tiempo a la Iglesia a identificarse con una clase social, contra las demás.

Pero la Iglesia no puede, no quiere ser clasista. El mensaje evangélico es para todos. La Iglesia está "con" los pobres en cuanto opta en favor de ellos en función de la caridad. No puede ser "de" los pobres, solamente de ellos, porque perdería su condición "católica", esto es "universal".

"Con" los pobres, la Iglesia Católica no quiere ser "de" los pobres. Pero habría que preguntarse si aquel estar "con" los pobres no es justamente lo que permite deslizamientos hacia este otro "de" que ahora se condena.

Lo que me atrevo a preguntar es si los "teólogos de la liberación" no extraen las consecuencias lógicas, últimas, de la "opción por los pobres" que también admiten quienes los condenan.

De alguna manera, no hay escapatoria a este dilema sino desde una nueva perspectiva. Si la Iglesia está "con" los pobres en función de la caridad, ¿qué habrán de hacer sus teólogos una vez que comprueban que la caridad no basta, que sigue habiendo pobres, que el corazón de los ricos es insensible?

La opción caritativa por los pobres se agota pronto, no bien se advierte que la limosna actúa sólo en casos extremos, marginales. Si lo que ocurre no es el desarrollo económico general, ¿qué otra escapatoria queda a quienes se movilizaron por los pobres que resolverse a ser "de" ellos y encaminarse, por ahí, hacia una visión de clase?

La Iglesia "de" los pobres se prenuncia en la Iglesia "con" ellos en la medida que la caridad no basta; por ello, los teólogos de la liberación resultan solamente los discípulos más avanzados, más osados, de aquellos mismos que ahora los censuran.

Ocurre, creo, que a la Iglesia le ha faltado en todos estos años una doctrina del desarrollo económico. Toda su prédica social se ha concentrado en la distribución, en la justicia social. De ahí que siga atribuyendo a la caridad, a la limosna, un papel central. Pero en una sociedad subdesarrollada la caridad no basta; en una sociedad desarrollada es casi innecesaria. Insuficiente en unos casos, innecesaria en otros, la caridad adorna las almas pero no puede ser propuesta como la palanca de la promoción social.

La palanca es esta otra: la "generación" de nueva riqueza. Las inversiones. El desarrollo. Ante esto, ni siquiera *Populorum Progressio,* la encíclica sobre "El desarrollo de los pueblos" de Pablo VI, pudo desprenderse del distribucionismo inicial. Mientras el protestantismo, en sus orígenes, impulsó con fuerza la mentalidad desarrollista del capitalismo y el inversor, facilitando la ventaja que aún nos llevan los anglosajones, a la Iglesia Católica le interesó sobre todo la distribución de la riqueza que ya estaba allí, preexistente.

Esta mentalidad, apropiada para sociedades estancadas donde lo que uno gana otro lo pierde —y donde la justicia sólo se busca entonces con la caridad o la revolución—, no lo es para sociedades en crecimiento donde cuando

alguien gana el otro también gana porque hay beneficios y no solamente capital para distribuir. La Iglesia, eterna en sus verdades espirituales, tiene que cambiar su visión económico-social, incorporando las virtudes que tienen que ver con el trabajo productivo y la inversión multiplicadora. Entonces, cuando ponga énfasis tanto en la creación como en la distribución de la riqueza, podrá superar el dilema entre el "estar con" los pobres o "ser de" ellos a través de una tercera consigna: que no haya más pobres. La Iglesia debería aspirar a estar "sin" pobres por su agotamiento, por su extinción. Aunque parezca paradójico, la Iglesia debiera apuntar a ser solamente de los ricos, porque en la sociedad plenamente desarrollada todos lo son. Los pobres no han de ser el permanente motivo para que algunas almas se adornen con la caridad ni tampoco la permanente excusa de los violentos. Los pobres tienen que desaparecer como consecuencia del desarrollo. Entonces algunos perderán banderas políticas, pero a los pobres de verdad, ¿acaso les importará?

Ante una favela, una "barriada" o una "villa miseria", hay tres actitudes posibles. Una, ir todos los días a llevar el pan a cambio de gratificaciones espirituales. Otra, encender el lenguaje de la violencia revolucionaria. La tercera, poner una fábrica y dar trabajo digno y bien remunerado a sus habitantes. Solamente en el tercer caso la favela desaparecerá. En los otros dos, alguien vivirá espiritual o políticamente de ella. El debate entre los espiritualistas y los políticos, en ese caso, será entre primos hermanos porque unos y otros viven "de" la favela en tanto sus presuntos beneficiarios siguen viviendo "en" ella. Pero éste no es el camino del progreso ni la vía de la dignidad humana, que no se exalta con dádivas o proclamas sino con efectivas oportunidades de trabajar, ganar y ahorrar como partícipes de un esfuerzo económico creador, eficiente, bien orientado.

El prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Josef Ratzinger, ha debido salir otra vez a polemizar con los promotores latinoamericanos de la Teología de la Liberación. A pocas semanas de haber puntualizado los errores teológicos de esta doctrina, Ratzinger ha debido llamar al orden al sacerdote franciscano brasileño Leonardo Boff quien, junto con el padre Gutiérrez, peruano, figura al frente de los nuevos teólogos.

Como lo señalé en el artículo anterior ("La Iglesia y los pobres", *Visión*, octubre 8 de 1984), al salir en combate intelectual contra la Teología de la Liberación, el Vaticano se encuentra en una posición difícil porque los nuevos teólogos latinoamericanos no hacen más que llevar hasta sus últimas pero, en cierto modo, "lógicas" consecuencias la propia doctrina vaticana según la cual la Iglesia, en principio, "opta por los pobres". Desde el momento que la Iglesia acepta dejar de ser "católica", esto es "universal", admitiendo una opción de clase, cual es la opción por los pobres, abre el campo para que los teólogos de la liberación, con indudable inspiración marxista, conviertan esa opción en una "lucha" por los pobres, es decir, en una lucha de clases.

He tenido la oportunidad de asistir hace muy poco, en este sentido, al seminario que dictó en la Facultad de Teología de la Universidad de Harvard el teólogo de izquierda Harvey Cox, quien se dedicó a demostrar en forma brillante precisamente esto: que al condenar al padre Gutiérrez el Vaticano, en cierta forma, contradice su propia premisa de clase por los pobres.

No se puede optar por los pobres sin querer, inmediatamente, luchar por ellos. Y no parece que el Vaticano pueda salir de este círculo vicioso por el cual admite un principio

pero no sus consecuencias sin revisar algunos postulados de su doctrina social.

La única manera de superar este razonamiento circular que lleva de la comprobación de una injusticia a la necesidad de luchar contra ella es "salirse" de él. Ocurre, en efecto, que la visión económica implícita en la doctrina distributivista es falsa. Lo que ha generado la prosperidad de las masas allí donde ella existe no es la distribución de la (magra) riqueza existente, sino la creación de la (infinita) riqueza potencial, aún inexistente. La riqueza decisiva es la que (todavía) no está. Pero si algo impide que ella venga a la existencia, permitiendo el bienestar general, es justamente la política distributivista que desalienta las inversiones. Desde el punto de vista económico, entonces, hay dos opciones: o se arranca de la justicia distributiva y se reparte sólo lo que hay —porque lo que aún no hay, en esta hipótesis, no vendrá a la existencia— y entonces los teólogos de la liberación tienen razón porque esa distribución es imposible sin lucha, o se arranca del estímulo a la ganancia personal y la inversión privada, que enseguida genera nueva y abundante riqueza. Digamos que, en el primer esquema, los pobres pueden aspirar a una proporción igual de un total exiguo; en el segundo, a una proporción menor de un total abundante y creciente. Basta haber viajado un poco, basta haber comparado cómo vive la gente en los países capitalistas y en los países más o menos socialistas para saber cuál de los dos esquemas es más efectivo.

Pero a la Iglesia no podría bastarle esta explicación económica si ella se basa en una inmoralidad. ¿De qué podría valer, para ella, que la justicia sea económicamente menos efectiva que la injusticia? Hay que dar un paso más. Hay que descubrir un segundo criterio de justicia distinto del distributivo que haga no sólo aconsejable sino "obligatorio" optar por la solución del crecimiento y la abundancia.

Este criterio salta a los ojos no bien advertimos que dejar de crecer para distribuir es un acto de injusticia para con... los que vendrán. En su libro *Teoría de la Justicia* (Fondo de Cultura Económica, 1978; el original *A Theory of Justice* fue editado por Harvard University Press en 1971 y ya conoce varias ediciones), John Rawls habla del principio de "justo ahorro" como un caso de justicia entre las generaciones. Lo cual quiere decir que una sociedad distributivista, que no ahorra ni invierte, es injusta para con aquellos que vendrán. La Iglesia, que ha hecho tanto en favor de los que vendrán al luchar contra el aborto, debiera adoptar este principio. Una sociedad distributivista, no desarrollista, que prefiere la distribución a la inversión, es injusta al rechazar la riqueza que vendrá porque deja al futuro sin futuro. Es que los que aún no tienen voz también cuentan en la cuenta de la justicia. Si se trata de optar, entonces, hay dos clases de pobres como hay dos clases de riqueza: los que están y los que todavía no están. Éstos tienen tanta importancia moral como aquéllos. Desde el momento que atenderlos supone invertir y crecer, toda política que atente contra las motivaciones y los canales del crecimiento no sólo es económicamente irracional sino también socialmente injusta. Para admitir esta conclusión, empero, también sería necesario que la Iglesia empezara a enseñar que el capitalista, el burgués, al ahorrar e invertir en busca de un provecho no es, como se cree, un egoísta. Piensa en sus hijos y en sus nietos, en los que no nacieron.

El fanatismo

La palabra "fanático" proviene del latín *fanum*, que quiere decir "lugar consagrado", "templo". De aquí derivan dos expresiones contrapuestas. El "profano" es aquel que opera

dentro del templo de la misma manera como lo haría fuera de él. Inversamente, el "fanático" es aquel que obra fuera del templo como si estuviera dentro de él; aquel que transfiere al mundo actitudes y creencias que sólo valen para los lugares consagrados.

Tanto el profano como el fanático se desvían del recto camino. Uno "profana" lo sagrado; el otro "consagra" lo mundano. No nos gusta la primera actitud. A la segunda, empero, la tememos.

El fanatismo, en efecto, llama a la violencia. Ocurre que, dentro del ámbito de lo sagrado, las creencias y las actitudes son *absolutas* por no referirse a este mundo sino a la eternidad. Allí, en el templo, no hay términos medios. Pero el mundo y la vida consisten en toda una serie de tonos grises, de valores intermedios. Al inyectar en el ámbito de lo que es por naturaleza limitado e imperfecto la exigencia absoluta de lo eterno, el fanático choca contra la pared de lo humano, de lo que es —para su gusto— "demasiado humano". Tarde o temprano, le pone una bomba para disolverla.

No debieran asombrarnos los horrendos atentados que han conmovido al mundo en estos días. Habiendo fanáticos, el problema no es si habrá o no habrá atentados, sino cuándo y dónde ocurrirán.

Se llega al fanatismo por diversas vías. Una, la más directa, es la trasposición de una fe religiosa, perfectamente aceptable dentro del templo, hacia el mundo al cual, ya que no se lo puede "con-vencer", se lo quiere "vencer" mediante la violencia. Todas las religiones encierran liturgias de violencia, desde el sacrificio del cordero hasta comer y beber a Dios. Es que la violencia, en cuanto negación absoluta de los límites de lo humano, se presenta como el vehículo natural hacia Lo Otro, hacia lo sobrehumano. Mientras ella permanezca bajo la vigilancia del rito, cumple una función insustituible. Cuando sale del templo, incendia al mundo.

Es lo que está ocurriendo a partir del fundamentalismo musulmán. Toda gran religión, sea el Islam, el judaísmo o el cristianismo, tiene un problema al salir del templo y enfrentar al mundo. La luz y el ruido de la calle sorprenden a quien viene del augusto silencio de Dios. Muchas veces, el conflicto se resuelve con una apelación al dualismo. Religioso en el templo, secular fuera de él, el hombre acepta entonces vivir con "dos verdades", según la famosa teoría del musulmán aristotélico Averroes en plena Edad Media. Esto es lo que siguen haciendo millones y millones de musulmanes. Una minoría, empero, quiere unificar al templo y al mundo, quiere meter la eternidad en el tiempo. Su rito secular es la violencia, ya sea ametrallando multitudes no musulmanas en Turquía o en Filipinas, ya sea secuestrando pasajeros inocentes en Paquistán. Para el fanático, nadie es inocente ni pertenece al mundo.

Otras veces, en lugar de salir del templo a incendiar el mundo, el fanático hace del propio mundo un templo. No todos los marxistas son violentos, por cierto. Muchos de ellos limitan las brillantes teorías de Marx al análisis intelectual de la realidad. Pero el fanatismo resurge allí donde, a partir de Marx, otros "ingresan" en un templo imaginario que ellos mismos han construido. Huérfanos de inspiración propiamente religiosa, hacen del marxismo una religión y entonces, en vez de matar o morir en nombre de un nuevo reino islámico en el mundo, matan y mueren en nombre de un reino socialista al que conciben tan extremo y "eterno" como el sueño del fundamentalismo musulmán. Lo denominan "el futuro" o "la Historia".

El análisis de la violencia marxista nos interesa especialmente porque es ella y no la otra la que mueve a la guerrilla utópica y absolutista en Colombia, en el Perú, en El Salvador.

Hay menos expresiones fanáticas en el cristianismo porque, en tanto el catolicismo se mueve en la ambivalencia de

las "dos verdades" o se desplaza hacia una modernización menos lejana del protestantismo (Concilio Vaticano II), el puritanismo protestante produjo en su momento la más sorprendente de las cabriolas en la relación entre el templo y el mundo. En vez de generar un fanatismo "contra" el mundo, para negarlo y violentarlo, Calvino y sus seguidores generaron un fanatismo "en favor" del mundo, para transformarlo, que está en la raíz del capitalismo.

Tampoco el budismo y las religiones orientales dieron lugar a violencias comparables con el fundamentalismo musulmán porque, al no ser "trascendentes" como el judaísmo, el cristianismo y el Islam —Dios, en estos casos, está afuera y arriba del mundo, lo reta y choca con él— sino "inmanentes" —Dios está en el mundo o, más bien, lo *es*— aman la vida en vez de segarla.

Mientras combatamos a los violentos con la policía y las cárceles —algo, por otra parte, necesario— estaremos apagando algunos fuegos. El Fuego, con mayúscula, seguirá. Se sabe cómo detectar una bomba. La mente del fanático que la puso es en cambio un templo impenetrable, de cuyo misterioso interior nace y renace cada día el intento ilusorio pero poderoso de disolver el mundo.

La Creación

Cuando me enteré de que dos astrónomos británicos, Paul Hewett y Richard McMahon, habían descubierto el objeto más distante del universo —un "quasar" o núcleo de galaxia situado a veinte mil millones de años luz de la Tierra—, no pude ubicarme de inmediato frente a la desmesura de la información. Se piensa, ahora, que el universo "es", si puede hablarse así, una explosión que empezó hace unos treinta mil millones de años y continúa expandiéndose, de

tal modo que las noticias que nos llegan con veinte mil millones de años de atraso del mencionado "quasar" corresponden a una época relativamente cercana a la conflagración inicial.

Quizá sea imposible, para una mente no entrenada, comprender de algún modo el juego complejo de interacciones entre el espacio y el tiempo a los que une el concepto de "año luz". No me animo a intentarlo. Me interesa subrayar, en cambio, la dimensión filosófica de este evento. La idea, revolucionaria para nosotros, de que la Creación continúa...

Hemos sido formados en la idea contraria según la cual la Creación "ocurrió". Hemos interpretado literalmente aquellos pasajes del Génesis que nos dicen que, después de dedicar su gran semana a crear los cuerpos celestes, los seres vivientes y el hombre, Dios "descansó". Esta interpretación aloja los acontecimientos decisivos en el pasado. Lo más importante —la Creación— ya pasó.

La misma mentalidad ha presidido cierta idea de la Revelación, que está consignada en la Biblia y también "pasó". Otra vez, se privilegia el pasado.

Por mucho tiempo el hombre tuvo una visión retrospectiva de su propia naturaleza, de sus posibilidades. El predominio de las ciencias históricas, o la pasión arqueológica y antropológica por conocer "el origen" de la vida y del hombre, confirmaban una visión de la realidad para la cual el tiempo decisivo no era el presente ni el futuro sino el pasado. Freud, en su campo, supuso que la clave para sanar era descubrir "el origen" de la enfermedad mental en episodios de la niñez.

Lo que sugiere ahora la noticia sobre ese "quasar" distante es que el Universo "continúa" su marcha expansiva.

Dios, por lo visto, sigue trabajando. La Creación "ocurre". Estamos en medio de ella. Formamos parte de ella.

Esta afirmación nos abre una nueva perspectiva. Si la Creación, en vez de haber ocurrido, está ocurriendo, ya no somos meros espectadores, testigos distantes de la Épica originaria, sino actores asociados a la Creación. Entonces cobra toda su fuerza aquella afirmación del filósofo Robert Nozick según la cual "que tú existas hace una diferencia". ¿Por qué? Porque tú también modelas, en lo tuyo, un nuevo mundo: Tú mismo.

Al no sólo "escoger", al "escogerse", el hombre crea algo radicalmente nuevo, su propia personalidad, que se suma a Dios en la tarea de seguir creando el mundo.

Nuestra civilización empieza a ser futurista en lugar de nostálgica. Si la Creación y la Revelación continúan, lo más importante *todavía no ocurrió*. Es más: lo tendremos que producir nosotros mismos. En cierto modo, la Creación continúa a través nuestro. El "descanso" de Dios podría significar algo enteramente nuevo: que nos ha delegado la responsabilidad por la Creación.

Lo mejor está por venir. El origen ha sido sólo eso: el punto de partida. Pero, como en toda carrera, lo decisivo es la meta.

El futurismo de la civilización actual se nota no sólo en la ciencia y en la tecnología, que apuntan a un futuro radicalmente distinto y superior. También en las más variadas disciplinas. Mientras miraba hacia atrás, la Humanidad era "vieja"; Europa la representaba con sus recuerdos y sus magníficos museos. Ahora que mira al futuro, la Humanidad se vuelve joven; en cierta forma es América...

En la psicología, la escuela de Freud es reemplazada por nombres como Frank O. Maslow, para quienes la enfermedad mental no es tanto el efecto de algo que ocurrió en el pasado, sino la falta de proyectos, esto es, una atrofia del porvenir. ¿Tienes proyectos? Estás sano. ¿No los tienes? Hay que reponerte ese miembro que te falta, el miembro del futuro.

Podría pensarse que esta nueva manera de ver las cosas entra en conflicto con visiones religiosas tradicionales según las cuales somos meros depositarios, pero no protagonistas, de un legado ancestral.

Pero no entra en conflicto con una nueva visión del cristianismo. Para los evangelistas, sean protestantes o incluso católicos, el Evangelio se vuelve a anunciar cada vez que alguien lo lee o interpreta, porque la Revelación sigue ocurriendo. Fue un jesuita francés, el padre Teilhard de Chardin, quien dijo que aquello que más importa, lo decisivo, no es el principio, el *punto alfa,* sino el fin, el *punto omega.* El horizonte donde espera la plenitud que buscamos. ¿Por qué no prepararnos a acompañar al universo en su marcha ascendente a partir de la advertencia de que, co-creadores como somos, "hacemos una diferencia"? Cada vida humana vale, por lo pronto, más que un "quasar".

VI. EL HORIZONTE DEMOCRÁTICO

Dos tradiciones

Lo que a veces confunde el debate político es el hecho, no siempre advertido, de que la palabra "democracia" —a la que todos adherimos— no se ha dicho a lo largo de la historia de "una" sino de "dos" maneras. Cada una de ellas corresponde a una tradición distinta, casi opuesta a la otra, y la convivencia entre ellas es, por eso, turbulenta. Sin embargo, ser demócrata en el siglo XX es comunicar con "ambas" tradiciones, es vivir sus tensiones y conflictos en busca de un elusivo equilibrio.

A la primera de estas tradiciones podríamos llamarla, en sentido estricto, "democrática". Viene de Grecia. En los microcosmos de las ciudades-estado, el pueblo —*demos*— gobernaba directamente, sentándose en la Asamblea. Unos pocos miles de *polites* o ciudadanos resolvían cotidianamente los asuntos de la ciudad o *polis*. La democracia era, así, el auténtico gobierno del pueblo y no se concebían diques o resguardos contra sus decisiones. ¿Por qué habría de haberlos? El Estado era el pueblo y no había diferencia entre gobernantes y gobernados.

Juan Jacobo Rousseau tradujo este estilo de vida a los tiempos modernos a mediados del siglo XVIII. El pueblo era el gobernante-gobernado y no había por qué limitar su imperio. Lo que cada ciudadano perdía al someterse al Estado sin reservas lo recuperaba como parte de ese mismo Es-

tado al que se había entregado. Pero Rousseau, ciudadano de Ginebra, pensaba en la Grecia antigua o en las mínimas ciudades-estado de su Suiza natal. En esta pequeña escala, la democracia de plena participación era concebible.

La segunda tradición, a la que podría llamarse "republicana", nació en los siglos XVII y XVIII. El Estado era, por entonces, algo inmenso —la nación y no la ciudad—, ajeno y superior a los gobernados en manos de un rey distante y absoluto. ¿Qué había que hacer frente a él entonces para asegurar las libertades? Limitarlo. A la inversa que la idea democrática, la idea republicana no consiste en "dar" poder al "Estado-pueblo" sino en "quitar" poder al "Estado-rey". Pero una y otra buscan, por caminos distintos, un mismo objetivo: garantizar la libertad, la dignidad del ciudadano.

Si Rousseau, con su teoría de la Voluntad General, actualizó en el siglo XVIII la tradición democrática de los griegos, Montesquieu, con su teoría de la división de los poderes, encarnó en el mismo siglo y unos pocos años antes la tradición republicana.

El Estado democrático-constitucional de nuestros días es una compleja combinación entre aquellas dos tradiciones. No puede ser totalmente rousseauniano, democrático, porque en él no es el pueblo sino sus representantes quienes gobiernan; esta "distancia" entre gobernantes y gobernados exige no darles a aquéllos todo el poder sino a través de frenos y resguardos que eviten la dictadura. Pero tampoco es hijo único de Montesquieu porque el gobierno ya no es totalmente ajeno al pueblo, como el de los reyes, sino que sale de él.

Dos tendencias luchan entonces en el seno de nuestros sistemas políticos. La tendencia democrática apunta a aumentar el poder de los representantes sobre la base de que la mayoría los votó. Si se la dejara a sí misma, podría llegar a la dictadura de los representantes de la mayoría; la minoría, en

este caso, quedaría a su merced del mismo modo que los súbditos estaban a merced del rey. ¿Cuál es la diferencia entre la arbitrariedad de un déspota y la de una asamblea elegida? ¿Es menos injusto un atropello a la dignidad humana porque provenga de los representantes?

La tendencia republicana, a su vez, hace ver que en la democracia no hay un solo "poder" sino "poderes", que se controlan y limitan recíprocamente. Pero debe hacer al mismo tiempo concesiones a la energía, a la iniciativa política de los representantes so pena de paralizar la acción del Gobierno.

El rol democrático y el rol republicano suelen encarnarse en órganos específicos de la Constitución. Es natural, por ejemplo, que los diputados, próximos al pueblo en virtud de constantes renovaciones electorales, se sientan inclinados a obrar en su nombre. Es natural, también, que los jueces, nombrados de por vida y distantes por ello de los pronunciamientos electorales, quieran moderar el ímpetu político de los parlamentarios al exigirles que se subordinen a la Constitución. El presidente, electo pero no reelegible, responsable ante sus votantes pero también ante la Historia, juega un papel intermedio: a veces es "democrático"; otras, "republicano".

No es casual, por otra parte, que en los Estados Unidos los dos partidos históricos lleven los nombres que corresponden a aquellas tradiciones. El Partido Demócrata quiere estar más cerca del pueblo, de los desfavorecidos dentro del pueblo. El Partido Republicano está más cerca de las libertades individuales, de los frenos y contrapesos de la Constitución. Lo que confiere dinamismo al sistema democrático-constitucional de nuestro tiempo es la tensión entre sus dos principios constitutivos. Si exageramos el elemento democrático, caeremos en la demagogia irresponsable. Si exageramos el elemento republicano, una oligarquía contraria al cambio nos detendrá. Esta América Latina proclive a los extremos, a tiempos de desborde po-

pular y a tiempos de reacción aristocratizante, tiene que encontrar su curso lejos de las dos orillas. De este modo, al evitar los sucesivos golpes de timón entre la tradición democrática y la tradición republicana, se estabilizará. Cuando lo haga, y sólo entonces, arribará al puerto de la modernidad.

Más allá de la democracia

Diversas razones apuntan hacia la superación de la democracia como marco de referencia de nuestros ideales políticos. Por un largo tiempo se pudo pensar que la libre elección de los gobernantes por parte de los gobernados constituía la meta política de nuestra civilización. Hoy es lícito dudarlo.

La democracia no resuelve, por lo pronto, el problema de las minorías. Si en una situación dada la mayoría sufre algún tipo de tratamiento inequitativo —como aún lo padecen, creo, las masas latinoamericanas— la democracia tiende a remediarlo a través de la elección mayoritaria de los gobernantes. ¿Qué hacer en cambio cuando aquellos a quienes se discrimina son minoritarios? Una mayoría satisfecha y egoísta podría ser despótica, tan despótica como un autócrata o una aristocracia. Las democracias avanzadas de Occidente, donde las mayorías están efectivamente satisfechas, han puesto remedio a este problema a través de soluciones que, si se integran dentro del sistema democrático, no son en sí mismas democráticas.

Una de estas soluciones es la actuación de una justicia independiente, encargada de velar por los derechos humanos. Cuando el juez otorga a una persona o a una minoría un bien o valor en función de sus derechos constitucionales, no sometiéndose a la revisión mayoritaria, pone una

excepción a la regla democrática según la cual esa persona o minoría sería, quizás, oprimida. Así es como han avanzado en los Estados Unidos las minorías de negros, hispanos o desempleados frente a la mayoría blanca de la clase media.

La teoría democrática de la soberanía del pueblo —es decir, de la mayoría— no alcanza a explicar por qué hay que proteger a una persona o a una minoría dentro de un régimen democrático. Por eso Ronald Dworkin ha desarrollado la tesis de que "cada persona, por el mero hecho de serlo, merece igual consideración y respeto": he aquí un principio que está más allá de la democracia.

La libertad camina por vías que trascienden el ideal democrático. A veces, el contraste entre la libertad y la democracia impresiona. Véase si no la organización de las universidades en las naciones latinoamericanas democráticas y en los países democráticos avanzados. Entre nosotros, parece democrático que las autoridades universitarias, democráticamente designadas a su vez, impongan los planes de estudio que los estudiantes deberán seguir; pero la democracia no sufre por ello porque los estudiantes también eligen a sus propios representantes, quienes peticionan en su nombre si quieren cambios en los planes de estudio.

¿No es más libre empero el estudiante que, viviendo en una sociedad avanzada, puede escoger entre diversas universidades privadas o públicas y, dentro de ellas, puede optar entre alternativas casi infinitas de planes y profesores posibles? Se nos dirá: quizás a este estudiante solitario nadie lo representa. Sea. ¿Para qué necesita, en todo caso, representación?

Vamos llegando al meollo del asunto. La representación política de las mayorías fue una gran conquista cuando la alternativa era el mando autoritario de los reyes, virreyes, o generales. Es mejor que alguien a quien voté

actúe en mi nombre en lugar de alguien a quien no voté. Pero mejor aun es que *nadie* actúe en mi nombre. Mejor que gozar de la protección de centros de estudiantes frente a las autoridades es no necesitarla. Mejor que lograr un adecuado manejo de las empresas públicas en manos del Estado es que los ciudadanos tengan el derecho de fundar sus propias empresas. Detrás del actual impulso universal hacia la privatización gravita una poderosa motivación filosófica. Si bien el Estado democrático monopólico es mejor que el Estado autoritario monopólico, mejor aun es que la sociedad prive al Estado de sus monopolios, de modo tal que cada persona pueda manejar su vida sin la mediación de los representantes.

Estas reflexiones apuntan hacia un estadio *ulterior* al desarrollo de la democracia: al advenimiento de una organización social donde la democracia sea una categoría residual —la representación de los gobernados por parte de los gobernantes en aquellos asuntos que no pueden dejar de estar en manos públicas— en tanto el resto de la vida social, desde la educación hasta la economía, pasa gradualmente a un nuevo poder: la soberanía de cada cual. Hasta que no haya casi Estado, esto es, hasta que no haya casi democracia.

El ideal es que cada persona pueda diseñar y ejecutar su propio plan de vida, en la educación o en la economía, en el trabajo o en el ocio, sin tener que delegar sus decisiones en un representante. El ideal es que haya mucha sociedad y poco Estado. Antes que esto, fue mejor que el inmenso Estado fuese a parar a manos de representantes y no de autócratas, así como también había sido mejor en un tiempo todavía más remoto que hubiera reyes autocráticos pero seculares en vez de la teocracia medieval. Cada estadio supera al anterior, pero el horizonte final no es lograr la democracia —el gobierno de los representantes— sino la libertad: el autogobierno de los ciudadanos.

VII. LIBERALISMO Y SOCIALISMO

La paradoja liberal

¿Cómo explicar que la mayoría de los argentinos hoy, en tanto vuelven con fervor al imperio de la Constitución, sospechan gravemente —por decir lo menos— de la palabra liberal? ¿Quién podría negar que la Constitución de 1853-1860 es, empero, una construcción enteramente liberal? *¿Cómo es posible que las dos expresiones políticas mayoritarias de nuestro pueblo abracen la Constitución y rechacen, simultáneamente, la doctrina que la sustenta?*

Una primera respuesta a estas preguntas sería que, *al condenar la palabra "liberal", nuestros partidos mayoritarios se refieren a una de las vertientes del liberalismo: el liberalismo económico; en tanto el otro, el liberalismo político, es aceptado sin objeciones.*

Esta respuesta es insuficiente. Primero, porque *la Constitución de 1853-1860 es un documento político "y" económicamente liberal.* Quienquiera que lea las *Bases* y el *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina según su Constitución de 1853,* de Juan Bautista Alberdi, no puede dejar de reconocer que, en el pensamiento de los padres de la Constitución, ésta fue concebida como un sistema de libertades políticas que, aparte de valer por sí mismo, debería cumplir la función de atraer los capitales y a las personas emprendedoras de Europa precisamente para realizar entre nosotros la revolución eco-

nómica liberal. Leamos a Alberdi: "En medio del ruido de la independencia de América, y en vísperas de la Revolución Francesa de 1789, Adam Smith proclamó la omnipotencia y la dignidad del trabajo; del trabajo libre, del trabajo en todas sus aplicaciones —agricultura, comercio, fábricas— como el principio esencial de toda riqueza. A esta escuela de libertad pertenece la doctrina económica de la Constitución argentina, y fuera de ella no se deben buscar comentarios ni medios auxiliares para la sanción del derecho orgánico de esa Constitución" (*Sistema económico y rentístico...*, edición de Eudeba, 1979, págs. 4 y 5).

Una engañosa asimetría. Las citas y observaciones en este sentido podrían multiplicarse: la Constitución que los argentinos alaban hoy en día es un sistema "íntegramente" liberal.

Pero habría que admitir aquí una distinción para explicar en parte la paradoja que presentábamos al comienzo. Ocurre, en efecto, que *existe una engañosa asimetría en las definiciones corrientes del liberalismo político y el liberalismo económico. Mientras se entiende por liberalismo "político" al sistema de derechos y garantías en favor de la acción humana en el campo de las ideas y la acción política* —lo cual es correcto—, *por liberalismo "económico" suele entenderse algo más: una doctrina específica acerca de cómo funciona la economía.* Esta doctrina varía con los tiempos y hoy tiende a identificarse a los liberales económicos, por ejemplo, con los "monetaristas". *Pero el verdadero y permanente liberalismo económico es aquel que, al igual que en el campo político, confía en la libertad de acción del individuo en el campo "antes" de medir sus efectos según determinadas leyes de la economía.* En este sentido, *un monetarista podría ser antiliberal* si aplicase sus técnicas monetarias en el marco de un sistema autori-

tario o estatista. Y *un keynesiano podría ser liberal* si utilizara técnicas de intervención para restablecer la fuerza de la iniciativa privada una vez superada la crisis. No hay que confundir el principio del liberalismo económico (otra vez, podríamos definirlo con Alberdi en la introducción al *Sistema económico y rentístico*... "La Constitución Federal Argentina contiene un sistema completo de política económica, en cuanto garantiza, por disposiciones terminantes, la libre acción del trabajo, el capital y la tierra como principales agentes de la producción"), que es permanente y "simétrico" con el principio del liberalismo político y con las diversas y sucesivas teorías acerca de cómo aquel principio se encarna en la vida económica de cada época.

El liberalismo económico cree en la iniciativa del "individuo productor". El liberalismo político cree en la iniciativa del "individuo-ciudadano". El liberalismo a secas cree en el individuo, a secas. Si ponemos las cosas en este lugar, veremos que *en alguna medida los partidos mayoritarios, que se confiesan políticamente liberales, no son enteramente todo lo antiliberales que creen ser en el campo económico.* Ellos se imaginan a veces antiliberales pero en ningún momento sueñan con un país sin derechos de propiedad, sin un campo para la iniciativa individual. *Queda por explicar, empero, por qué al mismo tiempo que creen en el hombre en el terreno de la política y la cultura —la anulación de la censura, ¿no es acaso típicamente liberal?— lo rodean con el asfixiante paternalismo del Estado en el terreno de la economía.* ¿Es que el hombre es confiable solamente cuando actúa en áreas ajenas a la producción? En la contradicción inversa incurrían, por otra parte, *las autocracias militares* que *convocaban* a *ministros de fama liberal: no confiaban en el "individuo-ciudadano", pero declaraban confiar en el "individuo-productor".*

Los dos liberalismos. Hay que avanzar un poco más en busca de una respuesta. Otra manera de ver el problema aparte de la distinción entre liberalismo político y liberalismo económico es advertir que también puede decirse que hay dos liberalismos desde el punto de vista de la historia. *En tiempos de las revoluciones americana, francesa y argentina, la palabra "liberal" admitía una connotación progresista. El liberal venía a cambiar la historia. El conservador, a demorarla. El futuro era, por definición, liberal.* Todavía a fines del siglo XIX, la Generación del Ochenta se presentaba como una fuerza de cambio y renovación económica y cultural —pensemos, por ejemplo, en las leyes de matrimonio civil y enseñanza laica—, pero, *con el correr del tiempo, se ha llegado a pensar que "liberal" es sinónimo —y no antónimo— de "conservador", en tanto el futuro pertenece a las diversas formas del colectivismo: el socialismo, la socialdemocracia, el nacionalismo...*

En otros países, sin embargo, la palabra "liberal" retiene el aire progresista de los inicios. En los Estados Unidos, un "liberal", con acento en la "i", es un renovador, un avanzado, en tanto un "conservative" es lo que aquí se llama un "liberal".

¿Por qué ha conseguido el socialismo, en sus diversas formas, arrebatar el futuro al liberalismo? Porque no sólo en la historia sino también en la doctrina han terminado por formarse dos tipos de liberalismo. Uno, fuertemente conservador, quiere la libertad para protegerse de las presiones sociales circundantes. En esta acepción, soy liberal para "mí", para que no sea lícito despojarme de mis derechos, en un mundo caracterizado por la socialización. *"Liberalismo", aquí, se pronuncia como sinónimo de "egoísmo". Frente a él, las diversas formas del socialismo aparecen como expresiones del altruismo.* Es en el socialismo, entonces, donde algunos adivinan el futuro que necesita la humanidad: un futuro solidario en la edad

de las grandes multitudes y la sociedad urbana. Pero es falso creer que la idea liberal se agota en aquella interpretación estrecha de "mi" conveniencia y placer. *También es posible concebir un liberalismo altruista. En este sentido, un "liberal", con acento en la "i", es aquel que quiere lograr la promoción del otro en un mundo solidario precisamente a través de la libertad.* El liberal solidario reconoce en el socialista el impulso generoso, pero lamenta que los medios que propone el socialista resulten contraproducentes. Admite, de otra parte, el principio de libertad que esgrime el liberal egoísta, pero rechaza el fin estrecho, para el cual éste espera utilizar el medio formidable de la libertad.

Dos parejas de conceptos. Aquí juegan *dos parejas de conceptos* que no deben confundirse. Una es la pareja de contrastes *"egoísmo-altruismo"*, otra es la pareja *"individualismo-colectivismo"*. Como lo hizo notar Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos,* es falso que "colectivismo" sea sinónimo de "altruismo": de hecho, tanto el clasismo como el nacionalismo son egoísmos colectivos. También es falso que "egoísmo" e "individualismo" sean sinónimos. Pueden serlo, pero también puede darse una sociedad que, debiéndole un mínimo de su progreso al Estado, logre por vías privadas —fundaciones, por ejemplo— concretar la solidaridad.

Si se estudia a los clásicos liberales con esta óptica, se podrá apreciar hasta dónde hay en ellos un impulso solidario. Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales*, hace notar que al hombre lo gobiernan *tres virtudes*: la prudencia (el recto amor a sí mismo), la justicia (la disposición a no dañar al otro) y la benevolencia (el amor al otro). A continuación dice Smith que, en tanto la prudencia es naturalmente procurada por cada individuo, al Estado corresponde la justicia mientras la benevolencia, otra vez, es atributo personal. Aquí reside la clave del solidarismo li-

beral: no es que "no quiera", como el egoísmo liberal, ayudar al prójimo; lo que no quiere es hacerlo por imposición del Estado. Primero, como advierte Robert Nozick en *Anarquía, Estado y Utopía,* porque no es el Estado el que debe hacernos buenos sino nosotros mismos, y, segundo, porque el Estado no sería eficaz al ponerse en sustitución de los individuos. Al fin y al cabo, como observó el fundador del liberalismo, John Locke, *el error del estatismo (pensaba en Hobbes) es creer que el Estado no está formado por hombres sino por superhombres. Si al Estado lo orientan hombres como nosotros, la clave está en la virtud. En una sociedad solidaria, la libertad será usada en favor del otro. En una sociedad egoísta, el otro servirá al egoísmo de los dominadores.*

Quien quiera estudiar el asunto, encontrará en toda una línea de pensadores liberales sorprendentes citas en favor del liberalismo solidario. No debe olvidarse, en este sentido, que *esa tradición* (y pensamos aquí en la línea decisiva de pensadores que gravitan en el mundo desarrollado y son desconocidos o repudiados entre nosotros: Locke, Hume, Smith, Bentham, Kant, Stuart Mill, los contemporáneos Rawls y Nozick) *hunde sus raíces en una concepción religiosa, el puritanismo, fuertemente caracterizada por sus preocupaciones morales.*

Queda por determinar hasta dónde el liberalismo solidario está dispuesto a admitir la intervención del Estado. Si se leen algunos pasajes de Adam Smith en *La riqueza de las naciones,* es sorprendente lo lejos que llega en las páginas que dedica a *La educación de la juventud.* Smith propone, por ejemplo, que desde el momento que la división del trabajo va a deteriorar espiritualmente a una enorme cantidad de gente condenada a realizar tareas monótonas y simples, el Estado tome a su cargo un formidable esfuerzo de educación, no rentable, para compensarlas por el daño que les produce la revolución industrial.

Pero aun cuando el liberalismo solidario admita la compañía del Estado, hay un límite que no franquea. El Estado ha de acompañar y reforzar, donde sea preciso, el esfuerzo de los individuos en dirección de una sociedad libre y solidaria. *Lo que no puede hacer es "reemplazarlo"*. Se admite un Estado fuerte, severo, dinámico. No se admite el estatismo, concebido como la sustitución del individuo por el Estado en el papel de protagonista del cambio.

La Argentina y el futuro. Hoy el mundo se asombra ante el hecho de que liberales como Ronald Reagan o Margaret Thatcher hayan ganado elecciones contra la corriente anunciada del triunfo inevitable del socialismo. También se asombra ante la moderación que muestran socialistas como Felipe González. Lo que ocurre es que *el futuro ya no es el de antes.* Ahora el futuro vuelve a ser liberal. Como muestra Nozick en *Anarquía...*, la utopía inspiradora ha vuelto a ser, de cara al futuro, la creación de una sociedad donde la solidaridad se logre a través de la libertad. Donde cada uno de nosotros, para ser plenamente él mismo, incluya entre sus fines trascendentes apoyar al otro. Esto implica una revolución moral. Por esto vale la pena luchar. *El socialismo es el futuro del pasado; es un presente que ha mostrado sus limitaciones. En la medida en que los argentinos sigamos confundidos, creyendo todavía que el futuro es socialista y no liberal, estaremos condenados al anacronismo.* Un anacronismo que aqueja por igual a aquellos que identifican "liberalismo" con "libertad para mí" y a aquellos que, para trascender este egoísmo, caen a su vez en la identificación del colectivismo con el altruismo. Ni la estrecha razón que asiste a los primeros —la libertad es, en efecto, el gran motor de la modernización— ni la noble inspiración que mueve a los segundos —ninguna vida es meritoria sin el prójimo— bastan para conformar el horizonte moral, político y económico de nuestro tiempo. *Ese*

horizonte es la suma y combinación de la libertad y el altruismo. La libertad, no sólo para mí, sino también para ti, para nosotros. En la medida en que no lo advierta, la Argentina se quedará sin siglo XXI.

El lado oculto de la libertad

Como la Luna, la libertad tiene dos caras. Una, *manifiesta,* es la de la libertad *para* el hombre. La otra, *oculta,* es la libertad del hombre. La libertad "para" el hombre garantiza con su vigencia que cada uno de nosotros dispondrá de un campo propio de acción para ejercitar "su" libertad, la libertad "del" hombre, en dirección de la felicidad.

La primera libertad es "manifiesta" porque consiste en la existencia objetiva, verificable, de los derechos y garantías inscriptos en las constituciones de signo liberal. Pero la segunda libertad es "oculta", es la cara invisible de la libertad, porque consiste en nuestra íntima y secreta biografía: la medida en que cada uno de nosotros consigue hacer uso del ámbito de autonomía que le asegura una sociedad libre, para obtener el pleno desarrollo de sus posibilidades personales.

La libertad "manifiesta". El lado visible de la libertad es aquel que ocupa el centro de la vida pública. Comprende, por lo pronto, el manejo de libertades o derechos que habitualmente llamamos *civiles*: aquí se inscriben la libertad de conciencia, la libertad religiosa, el derecho de expresar nuestras opiniones, la libertad de prensa, el derecho de asociación, el derecho de propiedad... En su meollo, la libertad "civil" es el derecho que tiene cada persona de ser respetada por los demás, y por el Estado, como un fin en sí mismo, el derecho a no ser tratada como "medio" por voluntades ajenas.

Pero la libertad manifiesta incluye también esta otra dimensión: el derecho de participar en la designación de aquellos representantes que tendrán la responsabilidad de dictar las leyes, de velar por la Constitución. Lo cual quiere decir que el ciudadano no tiene solamente la libertad civil de ser respetado en su ámbito de autonomía por el Estado; goza además de la libertad *política* de determinar mediante el sufragio quiénes serán los máximos funcionarios del Estado. De esta manera su libertad queda doblemente garantizada.

Finalmente, hay dos clases de libertad manifiesta que suscitan dudas y debates. Una es que, para ser libre, yo debo vivir en una nación que también lo sea respecto de las presiones exteriores a ella. Es la libertad que Alberdi llamó *exterior* y que habitualmente denominamos "independencia". Es imposible ser verdaderamente libre en una nación colonizada, dependiente. La otra libertad manifiesta, que es de dimensión *social,* consiste en que no sólo debo esperar del Estado que "respete" mi libertad; también estoy habilitado para esperar que me "suministre" ciertos servicios sin los cuales no podría desarrollarme. La salud, la educación, las fuentes de trabajo son garantizadas en un Estado libre a través de una vigencia tal de la ley y el orden que la sociedad, confiada y estimulada, saca de sí las energías necesarias para proveerlas, y sólo cuando esa sociedad es demasiado joven, insuficiente, el Estado la suplanta en tal o cual menester por un tiempo, a la espera de su maduración.

La libertad "oculta". Pero estos diversos capítulos de la libertad manifiesta, las libertades civil y política, internacional y social, no tendrían sentido si no existieran para la libertad "del" hombre. La libertad oculta justifica a la manifiesta y por eso nadie piensa que los animales, incapa-

ces de un desarrollo personal, necesiten o merezcan una constitución.

Una vez que la persona, que cada uno de nosotros, dispone de la garantía externa de la libertad manifiesta está en condiciones de enfrentar la gran tarea: su propia plenitud. Solamente en una sociedad libre y justa el hombre es rodeado por un muro de garantías y un sistema de servicios a partir de los cuales intentará su aventura personal.

Ha habido, y todavía hay, un gran debate entre los pensadores de la libertad acerca de cuál es el fin último del desarrollo personal. Unos —los estoicos, Locke, Kant— dicen la virtud. Otros —Aristóteles, los epicúreos, el utilitarismo de John Stuart Mill— dicen: la *felicidad*. Kant, con los estoicos, piensa que hay conflictos entre la virtud y la felicidad y entonces hay que escoger la primera. Locke, más optimista, piensa que la virtud y la felicidad coinciden: buscamos aquélla, y ésta sobreviene. Los epicúreos reducen, como Mill, la felicidad a una existencia placentera —aunque los placeres en que piensan son elevados, moderados—, en tanto, para Aristóteles, la felicidad es el desarrollo pleno de nuestras facultades. Mill acepta inclinarse hacia Aristóteles cuando reconoce que prefiere "un sabio insatisfecho a un tonto satisfecho", con lo cual advierte que se puede ser feliz sin estar satisfecho, precisamente por buscar incesantemente, como quiere Aristóteles, el "máximo" desarrollo de las facultades.

He aquí, entonces, una aguda discusión de escuela entre los representantes del pensamiento de la libertad. Quisiera enfatizar la definición de Aristóteles por dos razones. Primero, valoriza la competencia. Quien compite conmigo no es mi enemigo; en rigor, coopera conmigo. ¿Por qué? Porque, al exigirme al máximo, me incita a recorrer hasta el límite mis propias posibilidades, y sólo en el límite de ellas llegaré a conocer, de veras, quién soy. En la emu-

lación de la competencia, que es lo contrario de la envidia —aquélla me incita a subir hasta donde está el otro; ésta me tienta con la idea de hacer bajar al otro hasta donde estoy yo—, encontramos la palanca irreemplazable de nuestro desarrollo personal. La sociedad que elude o anula la competencia, priva a sus miembros del horizonte de la autosuperación.

La segunda razón en favor de la felicidad aristotélica (*eudaimonía,* que quiere decir "dios" —*daimon*— "a favor" —*eu*—) es que, privados de la libertad "manifiesta", podríamos ser virtuosos, pero no podríamos aspirar a la felicidad. Como advirtió el estoico Epicteto, aun el esclavo en cadenas o el condenado a muerte pueden enfrentar su destino con dignidad: son libres para ser virtuosos. Pero nadie diría que son felices: para ello hacen falta, además de su disposición virtuosa, circunstancias externas mínimamente favorables. De un lado, que no haya presiones contra su libertad manifiesta. Del otro, algo de suerte, y esto ya lo manejan los dioses.

La inversión del mensaje. El gran error de la prédica liberal —y aquí llamo "liberal" no al miembro de tal o cual partido o corriente, sino simplemente a todo aquel que quisiere, por lo pronto, la libertad— ha sido una *concentración* casi obsesiva en la libertad "manifiesta". Es cierto: sin ella, si bien puede haber virtud, no podría haber felicidad. Pero aquella concentración casi obsesiva le ha quitado atractivo al mensaje liberal porque lo que quieren las personas, lo que quiere la audiencia, es en lo fundamental la libertad "oculta". Lo que cada uno de nosotros quiere, para usar palabras de Robert Nozick, es *florecer:* viajar hasta el límite de las posibilidades. Amar y ser amado, ayudar a otros, producir, llegar a la excelencia en un arte o profesión. Éste es el motivo de vivir, ésta es la fascinación de vivir. Es por ello que

Nozick agrega: "Que tú existas 'cuenta' en el Universo". Porque tú existes, el Universo ya no es igual. Pero "tú" has de abrirte, para que resplandezcas, a la fértil posibilidad de que "florezcas", a las promesas de tu libertad interior u oculta. Es para esto que la sociedad debe asegurarte el muro de la libertad manifiesta, su sistema de servicios. Al omitir por sabida la cara oculta de la libertad, el liberalismo ha sido confundido con una proyección del egoísmo: sólo quiere la libertad —se dice— de los privilegiados en condiciones de gozarla. La verdad es inversa: quiere la libertad manifiesta en función de la oculta, la quiere para que las personas brillen, iluminen y sean felices.

De acuerdo con la definición de la felicidad de John Rawls, una persona es feliz cuando tiene conciencia de que su plan de vida está en marcha, en tren de cumplirse. Nuestro plan incluye la exploración animosa de nuestros propios límites en cooperación con otros, a quienes ayudamos y con quienes competimos.

Éste, y no la estática muralla de la libertad "manifiesta", es el verdadero mensaje liberal. *La libertad para el ser.* Los derechos para la formidable posibilidad de ejercerlos. Lo manifiesto para lo íntimo: es sólo cuando hablamos de la libertad "oculta" que se encienden las miradas en la audiencia. No cuando prohibimos al Estado su insolencia sino cuando exhortamos a los individuos en dirección de sus propios sueños. Porque lo que importa, en definitiva, no es la libertad. Es lo que vamos a hacer con ella.

Contradicciones

Cada uno de nosotros llega a los temas políticos, económicos y espirituales con un cierto *sesgo*, desde cierta perspectiva en última instancia *personal*, y en tal sentido única,

incomparable. Pero en un primer nivel de generalización, también es verdad que la mayoría de nosotros aceptaría que se lo incluyese dentro de alguna de las tres perspectivas fundamentales que funcionan, en el mundo actual, como comunes denominadores ideológicos.

Estas tres perspectivas son el socialismo, el socialcristianismo y el conservatismo (aunque los conservadores se llamen ahora "neoconservadores", respondiendo al afán de novedad de nuestra época).

En un libro reciente (*Reflexiones de un neoconservador,* Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1986) el ensayista norteamericano Irving Kristol señala que "la versión corriente del liberalismo, que prescribe una intervención masiva del gobierno en el mercado y un *laissez-faire* absoluto en lo que hace a las costumbres y a la moral, choca con los neoconservadores, que la consideran una inversión temeraria de las prioridades" (pág. 95).

Como se sabe, los norteamericanos usan la palabra "liberales" —*liberals*— para aludir a los progresistas o socialistas. Pero el fondo del juicio de Kristol es lo que nos interesa: en tanto los neoconservadores creen en la libertad económica pero *no* en la libertad de las costumbres y la moral —esto está claro en Reagan, liberal en lo económico pero conservador en lo moral, con sus ardientes luchas por la religión en las escuelas, contra el aborto o las drogas— los socialistas, llamados "liberales" en los Estados Unidos pero no entre nosotros, aflojan en cambio el control en temas morales —son complacientes en materias tales como la homosexualidad o la pornografía— pero *no* en temas económicos, donde siguen sosteniendo el Estado-Providencia.

Hay en todo ello una flagrante contradicción. Si creo en el hombre, le doy libertad. Pero le doy *toda* la libertad, tanto en lo económico como en lo moral. Si no creo en él, se la

niego sin excepciones. Neoconservadores y socialistas disocian el problema, negando en un campo lo que conceden en otro.

La contradicción interna de los socialcristianos proviene del hecho de que, una vez que han reconocido la dignidad eminente del individuo, tienden a confiar al Estado, pero no al individuo, el resguardo de ella. El individuo ha de ser solidario. Pero la Iglesia prefiere que sea el Estado, y no el individuo, quien asegure la función social de la propiedad. El ser humano ama a la familia. Pero la Iglesia prefiere que sea el Estado y no el ser humano quien desaliente el divorcio. El concepto de la dignidad del ser humano, empero, ¿no debiera incluir la responsabilidad de preservarla? ¿Cuán digno es, en definitiva, un ser al que hay que cuidar desde afuera de él?

Ninguna de las tres perspectivas fundamentales de nuestro tiempo esquiva un severo cuestionamiento por contradicción. Al aceptar la extrema liberalización de las costumbres, el socialismo da alas a la tendencia consumista del hombre contemporáneo. Pero inmediatamente procede a promover un sistema económico que, por estar trabado y regulado, lo empobrece, bloqueando esa misma tendencia al alto consumo que el socialista bendice en el terreno moral.

En esto el socialcristiano es más coherente porque, si de un lado promueve sociedades pobres por exceso de estatismo, del otro predica la virtud de la pobreza al enseñar a los hombres, contra el socialismo, que los bienes principales no están en este mundo. Pero a continuación ya no confía en su propio impulso moral para la realización de ese ideal, pidiendo ayuda —como en la Edad Media— al brazo secular del Estado.

En cuanto a los neoconservadores, ¿por qué el estallido de la libertad, cuya creatividad admiten en el terreno económico, no habría de ser creativo también en el terreno

moral? ¿Se puede ser un hombre libre en el mercado, puertas afuera, pero no en la casa, puertas adentro?

Yo, por mi parte, vivo mi propia contradicción. De un lado, veo en estas posiciones la incoherencia que deriva de aceptar a *medias* la libertad. Más coherente es negarla en todo, como los comunistas, o aceptarla en todo, como los libertarios. No puedo dejar de notar, sin embargo, que los libertarios son minoría en el mundo actual.

¿Por qué? Quizá sea porque el panorama de una libertad total resulta inquietante. La libertad es la aventura de vivir. Al lado de ella, también se anhela lo contrario, esto es, una *seguridad* contra las sorpresas de la vida. Pareciera que, atemorizado por los riesgos de la libertad pero atraído al mismo tiempo por sus posibilidades, el hombre contemporáneo ha decidido íntimamente transar con ella. Cada una de las tres perspectivas fundamentales que he anotado *concede* la libertad más allá de su preocupación central, pero *retiene* alguna forma de control estatal adentro, cerca de su núcleo vital: el socialista, la economía; el conservador, la familia; el cristiano, las virtudes, sin las cuales no sería tal. Proclamando la libertad como si fuéramos libertarios, nos volvemos autoritarios allí donde ella podría amenazarnos. Entramos en el mar de la libertad de puntillas, como bañistas cautelosos.

Autos que pasan

Para dirimir el pleito ideológico entre liberales y socialistas, podríamos partir de un postulado de estos últimos: que la meta suprema es instalar la *solidaridad* en la vida social.

Sea. Ahora bien: ¿cómo lograrlo? Imaginemos una carretera por donde pasan veloces automóviles. A su vera, los caminantes ensayan el *auto-stop*. De aquellos automovilistas

que se detienen, diremos que son *solidarios*. Pero muchos siguen de largo: los *egoístas*. Como lo hemos comprobado tantas veces en las rutas, los solidarios son menos que los egoístas: en nuestras sociedades hay una aguda escasez de solidaridad.

Frente a la escasez de solidaridad, el liberal espera que la acción de una serie de instituciones privadas como la religión y la educación logren promover, con el tiempo, mayor abundancia de actitudes solidarias. Pero el socialista, ansioso por establecer una sociedad solidaria, se inclina por dictar una ley que obligue a los automovilistas a detenerse y recoger a los caminantes. Está dispuesto a *imponer* la solidaridad como una obligación legal.

En un primer momento, y en cumplimiento de la nueva ley, se asiste al aparente progreso de la solidaridad en las carreteras. Temerosos de las sanciones anunciadas, los automovilistas recogen a los caminantes y los sociólogos nos comunican que, gracias al nuevo sistema, el número de caminantes asistidos ha pasado a ser mayor que el de caminantes ignorados.

Con el tiempo, sin embargo, los economistas observan a su vez que la venta de automóviles disminuye. De un lado, aquellos automovilistas a quienes les agrada viajar solos o en compañía de sus amigos y familiares (los egoístas), sienten menos deseos de comprar automóviles ante la perspectiva de que en ellos se sienten perfectos extraños. Del otro lado, más de un caminante en condiciones de comprar un auto desiste de hacerlo porque ahora sabe que, necesariamente, alguien lo recogerá en el camino: ahora posee el *derecho* de que lo recojan. Y no faltan automovilistas que venden su auto para viajar gratis.

A consecuencia de todo lo cual, un número cada día menor de automóviles en la carretera empieza a no alcanzar para un número cada día mayor de caminantes. La situa-

ción, según los críticos de la ley del *auto-stop*, llega a ser peor que aquella que se había procurado remediar. Antes, muchos automóviles circulaban y algunos caminantes no lograban ser llevados. Ahora, andan pocos automóviles atiborrados de gente y, pese a ello, son muchos los caminantes que tampoco logran ser llevados. Tanto los dueños de los automóviles, obligados a compartirlos siempre, como los caminantes, que en gran número se quedan sin ellos, están peor que antes. Por otra parte, una vez a bordo del automóvil, conductores y caminantes ya no se tratan con la cordialidad de antaño, cuando su relación era producto de la espontaneidad, sino con no disimulada agresividad. Mientras el automovilista se detiene de mala gana, el caminante no siente obligación de agradecerle un gesto que supone forzado por la ley y no, ya, un arranque de humanidad. Ni qué decir que, además, la industria automotriz entra en crisis, pero el gobierno no atribuye todos estos males a la ley sino a la persistencia de las actitudes egoístas que hay que desarraigar.

Las actitudes egoístas, en realidad, no *persisten* pese a la nueva ley. Han *aumentado* gracias a ella. Los automovilistas solidarios, que antes recogían espontáneamente a los caminantes, ahora lo hacen por obligación: el Estado les ha expropiado su motivación moral. Pero los caminantes, que antes apelaban a la solidaridad de los automovilistas y, al recibirla, pensaban que algún día actuarían del mismo modo, no aprecian el beneficio que se les ofrece por obligación ni se sienten inclinados a esforzarse para comprar un automóvil: ¿por qué ser tan tontos, si el Estado les da el derecho de viajar a costa de los demás?

En la escena aparece entonces un nuevo tipo de actitud: la del *parásito*. Mientras el egoísta, que se ha esforzado para lograr su automóvil, falla moralmente cuando no acepta compartirlo con otros, el parásito es un sujeto moralmente

menos apreciable aún, ya que espera gozar del automóvil ajeno, sin esforzarse siquiera por comprarlo.

La sociedad liberal está integrada por una mayoría de egoístas y una minoría de solidarios. En la sociedad socialista la solidaridad no puede manifestarse, el egoísmo es castigado y lo que abunda, cada día más, es la decisión de vivir de los demás. Todo en nombre de la solidaridad.

Si el solidario ocupa el primer rango moral, y el egoísta queda debajo de él, no se ha reparado lo suficiente en que aquel que reclama la solidaridad... ajena, no la propia, para beneficiarse con ella, ocupa un nivel aun más bajo en la escala moral. Sólo es lícito invocar la solidaridad, en efecto, en beneficio de otros y no de sí mismo.

No por ello la solución liberal deja de ser imperfecta. Mientras la educación y la religión no logren aumentar el número de los solidarios, la sociedad liberal seguirá siendo mayoritariamente egoísta. La crítica del socialismo a la sociedad liberal, por ello, es justa. Pero no lo es en cambio la solución que sigue a la crítica, por cuanto la pretensión de imponer la solidaridad resulta, por su parte, en una sociedad mayoritariamente parasitaria.

El socialismo como enigma

Hace días, en Buenos Aires, se reunió la sección latinoamericana de la Internacional Socialista. Fue tal la heterogeneidad de los asambleístas, que es lícito preguntarse por la significación de la palabra "socialismo" en el mundo actual.

En Buenos Aires se congregaron bajo el común lema socialista, en efecto, partidos "burgueses" como la Unión Cívica Radical argentina, el Partido Colorado uruguayo y el APRA peruano junto con representantes políticos de la

guerrilla salvadoreña, del sandinismo nicaragüense e incluso del castrismo cubano, si bien estos últimos no asistían como miembros plenos sino como observadores.

Si se piensa que a la cita faltaron, por el carácter regional de la reunión, los representantes del socialismo europeo que también integran la Internacional, no le es fácil al analista encontrar el mínimo común denominador que pueda alojar a la guerrilla marxista, el centroizquierda latinoamericano y expresiones tales como el socialismo del español González o del portugués Soares bajo un mismo techo político.

¿De qué manera se usa la palabra "socialismo", para que ella permita este tipo de convergencia?

Lo único en común que pueden tener guerrilleros marxistas, partidos burgueses latinoamericanos de centroizquierda y socialistas europeos es, pensamos, su adscripción más o menos flexible al ideal de una "economía" socialista. Si la máxima de Marx según la cual habría que construir una sociedad donde cada uno reciba según su necesidad y rinda según su capacidad es el ideal socialista, podría inscribirse a todos los miembros de la Internacional dentro de esta ética social en dirección de un Estado que distribuya esfuerzos y beneficios con aquel sentido igualitario. Frente a ellos podrían agruparse, bajo la genérica denominación de "capitalistas", a quienes postulan otra visión económica según la cual no tendríamos que viajar hacia el futuro bajo la protección del Estado sino al impulso de las iniciativas individuales, de las fuerzas del mercado.

¿Sería por ello viable un organismo, la "Internacional Capitalista", bajo cuyos auspicios viéramos reunirse al presidente Reagan, la señora Thatcher, el general Pinochet y los miembros de la ex junta militar argentina? Nadie otorgaría verosimilitud a tal reunión, salvo los economicistas que creen que el sistema económico, y ningún otro factor, es el que caracteriza a las naciones y las personas.

Éste es el pecado de la Internacional Socialista: suponer que la búsqueda común de ciertas metas económicas y sociales identifica a dirigentes democráticos indudables como González, Soares, Sanguinetti, Alan García o Alfonsín con totalitarios convencidos como los comunistas centroamericanos.

Pero el factor político ha de tenerse en cuenta. Entre un Reagan o una Thatcher y el militarismo sudamericano se interpone decisivamente una frontera democrática. Que González o Alfonsín sean democráticos y los guerrilleros centroamericanos no lo sean, abre un abismo que no pudo superar la asamblea de Buenos Aires. De ahí que las reuniones de la Internacional, afectadas por la heterogeneidad política de sus miembros, no pasen de ser un ejercicio diplomático lavado para salvar la imagen de una unidad que en el fondo, allí donde reside la verdad, brilla por su ausencia.

Si indagamos aun más hasta preguntar no ya por las diferencias políticas entre los asambleístas de Buenos Aires sino por sus diferencias "económicas", veremos que aun en este terreno aparentemente homogéneo la afinidad es sólo aparente. La distribución igualitaria a la que aspiran los socialistas europeos podría denominarse "postcapitalista" en cuanto viene "después" de la expansión capitalista, para corregirla pero también para complementarla, de modo tal que, en este tipo de socialismo, la economía debe continuar siendo capitalista, privada, para seguir rindiendo frutos que el Estado redistribuye luego en dirección de una mayor equidad social.

Desde la perspectiva socialista europea, la vaca ha de seguir siendo privada, para que la tengan gorda y la cuiden bien, aunque la leche se socialice. Otra es la visión del socialismo latinoamericano, que expropia por lo pronto a la vaca, y esto incluye no sólo al comunismo centroamericano sino también a los partidos "burgueses" que con él se senta-

ron en Buenos Aires, aunque en una medida limitada: mientras el estatismo económico es "total" en La Habana, es "parcial" en Lima o Buenos Aires.

De esta manera, hay dos criterios de clasificación. El criterio político divide las aguas entre procedimientos democráticos y antidemocráticos. Aquí, los partidos latinoamericanos de centroizquierda y los socialistas europeos quedan de un lado; los guerrilleros centroamericanos del otro. El criterio económico divide las aguas entre socialismo "post" y "pre" capitalista, separando otra vez al socialismo europeo del comunismo centroamericano, en tanto el centroizquierda latinoamericano ocupa una posición intermedia.

Estas distinciones ayudan a explicar la equívoca fama de Salvador Allende. En Europa se lo presenta como "el primer presidente socialista de América". Pero Allende quería colectivizar los medios de producción, no simplemente los ingresos que de ellos derivan. El suyo fue, por otra parte, un socialismo agresivo, muy poco democrático. Si los socialistas europeos lo hubiesen visualizado así, no lo habrían considerado un héroe sino un enemigo.

Cuando consideran a América Latina, empero, ni los europeos ni los norteamericanos sienten la obligación de estar informados.

El círculo y la flecha

El resultado de las elecciones norteamericanas del 4 de noviembre obliga a plantear una cuestión de fondo: ¿hacia dónde viajan entonces los Estados Unidos y, con ellos, las democracias de Occidente?

La pregunta es pertinente porque la victoria de los demócratas sobre los republicanos, y en cierta forma sobre el

propio Reagan, pone en duda un presupuesto que formaba parte de los análisis políticos de estos últimos años: que el mundo marcha hacia la derecha.

Hay dos maneras de imaginar la convivencia democrática entre el liberalismo y el socialismo en las democracias occidentales de posguerra. Una, suponer que el mundo *marcha* hacia algún lado, sea la izquierda o la derecha. La trayectoria del mundo sería, para esta visión, una flecha que, pese a circunstanciales oscilaciones, vuela hacia un blanco predeterminado.

La otra visión es que las democracias se mueven según un ritmo *cíclico*, por el cual hay años liberales y años socialistas, sin que esta constante puja tenga que desembocar en la victoria definitiva de unos o de otros.

En realidad, el sistema político de las democracias occidentales consiste, al menos en el mediano plazo, en la rotación de liberales y socialistas en el poder. Sea cual fuere el nombre que ellos tomen según el país, el mero hecho de la rotación ha permitido pacificar los conflictos políticos. Es porque saben que volverán al poder si están en el llano, o que volverán al llano si están en el poder, que liberales y socialistas se resignan unos a los otros en vez de matarse como en la Rusia de los años veinte o en la España de los treinta.

En lo inmediato, por ello, la figura que predomina es el círculo. *Corsi y ricorsi,* escribió Juan Bautista Vico. El ciclo de ida y vuelta garantiza a liberales y socialistas *parte* del poder, de modo tal que aleja de ellos tanto la desesperación de perderlo como la arrogancia de tenerlo.

Lo que vale la pena preguntar a partir de aquí es si, a través de ese ciclo indudable, no hay en el largo plazo un movimiento, una evolución hacia alguna meta que incluya, al fin, el triunfo histórico de la derecha o la izquierda.

Durante mucho tiempo, digamos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta los años setenta, el pensamien-

to dominante se inclinaba hacia lo que muchos describían como el triunfo inevitable del socialismo. "El mundo marcha hacia la izquierda": ¿quién dudaba de ello hace veinte años? Los partidos de centroizquierda triunfaban más veces que los de centroderecha. La Unión Soviética se proyectaba con tal fuerza que podía soñar con el futuro frente a un Occidente perplejo, débil, decadente.

Pero hace algunos años cambió la dirección del viento. En el plano político, las victorias de Reagan, Thatcher, Kohl, Chirac, pusieron a las principales democracias a la derecha. En el plano intelectual, la irradiación del pensamiento liberal a través de autores como Hayek, Buchanan o Nozick se volvió casi irresistible. En el plano económico y tecnológico, los Estados Unidos, Japón y la propia Europa Occidental obtuvieron decisivas ventajas sobre la rígida burocracia soviética. Incluso en el Tercer Mundo, nuevas potencias industriales como el Brasil y las del sudeste asiático, así como los propios comunistas chinos, apuntaban claramente hacia el estilo occidental de vida.

De aquí provino una suposición exactamente inversa a la que nos había dominado por décadas; que el mundo no va hacia el igualitarismo socialista sino hacia la libertad liberal.

Estos signos son demasiado fuertes, creo, para que el avance de los demócratas el 4 de noviembre permita anularlos. Cabría preguntar por lo pronto si estos demócratas que ahora triunfan son los mismos que aquellos a quienes identificábamos con el ideal socialista del Estado Benefactor o *Welfare State*. La preeminencia de nuevas figuras como Gary Hart obliga a dudarlo. *Todo* el espectro político se corre a la derecha, inclusive los demócratas norteamericanos, los socialistas españoles o franceses, hasta el comunismo italiano. ¿Se puede afirmar entonces, todavía, que el mundo no es un círculo de ciclos reversibles sino una flecha que hiere el aire hacia la libertad?

Siento una natural prevención contra las profecías políticas. Lo que cabe preguntar no es tanto si el mundo marchará hacia la derecha así como antes parecía marchar hacia la izquierda, sino si puede decirse seriamente que *marchará* en determinada dirección. ¿Está escrito en alguna parte hacia dónde irá el mundo? Si lo está en el libro de Dios, he ahí un texto que desconocemos. El mundo marcha *hoy* hacia mayores cuotas de libertad, pero esto no es un indicio de que mañana *marchará*, necesariamente, en la misma dirección. Todo dependerá, en el fondo, de nosotros. He aquí entonces una causa por la cual vale la pena luchar, justamente porque es incierta. Si fuera cierta, sólo cabría cruzar los brazos, a la espera de lo ineluctable.

ÍNDICE

Segunda Parte
Las ideas morales en el mundo

Esta edición de 3.000 ejemplares
se terminó de imprimir en
Kalifón S.A.,
Humboldt 66, Ramos Mejía, Bs. As.,
en el mes de agosto de 2004.

En este libro, el autor restituye a las palabras "moral" y "ética" —palabras que el uso degrada o la exclusión vuelve demasiado abstractas— una significación plena. Para ello evoca y explica una línea de pensamiento que va de Aristóteles a Heidegger sin pasar por alto la influencia insoslayable del idealismo y el pragmatismo anglosajones. El dilema y los conflictos que plantea la moral han permitido, más que otros, el desarrollo de ciertas culturas; la ausencia de preocupación moral, como contrapartida, ayuda a explicar la debilidad y el escaso desarrollo de otras.
A partir de premisas certeras y válidas, Mariano Grondona llega a conclusiones de una sensatez esclarecedora, que nos ayudan a pensar ahora y siempre, entre otras cosas, nuestra condición de latinoamericanos y argentinos dentro de un contexto alejado de las habituales quejas y sospechas.

ENSAYO · FILOSOFÍA





www.debolsillo.com